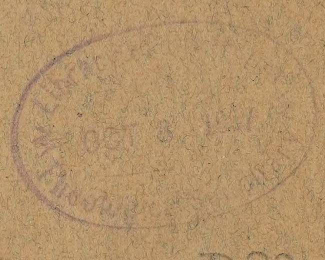




DIE LEBENSANSCHAUUNGEN DER GROSSEN DENKER.

EINE ENTWICKELUNGSGESCHICHTE
DES LEBENSPROBLEMS DER MENSCHHEIT
VON PLATO BIS ZUR GEGENWART.

VON

RUDOLF EUCKEN,
PROFESSOR IN JENA.

ZWEITE, UMGEARBEITETE AUFLAGE.



LEIPZIG,
VERLAG VON VEIT & COMP.
1896.

Vorwort.

Bei aller Veränderung im einzelnen hat unser Werk in der zweiten Auflage den Plan der ersten durchaus festgehalten. Es möchte durch eine geschichtliche Vorführung der Lebensanschauungen der großen Denker zunächst dafür wirken, daß die Helden des Gedankens nicht bloß wie leblose und gleichförmige Schatten an uns vorüberziehen, sondern daß ihre Gestalten Fleisch und Blut gewinnen und zugleich einen eigentümlichen Charakter zeigen; so allein kann die Kraft und Leidenschaft, welche ihre Schöpfungen durchströmt, auch unserer eigenen Arbeit zufließen. Insofern darf das Werk sich als ein Supplement zu allen Darstellungen der Geschichte der Philosophie geben, ohne sie irgend ersetzen zu wollen.

Zugleich aber hofft es der Philosophie selbst einen Dienst zu leisten, indem es eine Art Einleitung in die Hauptprobleme der Philosophie bietet. Die Lebensanschauung eines großen Denkers läßt sich gar nicht entwickeln, ohne daß diese Probleme deutlich zur Sprache kommen; sie müssen sich hier, in dem Zusammenhange mit dem Ganzen der lebendigen Persönlichkeit und ihrem heißen Streben nach Glück, besonders durchsichtig und eindringlich darstellen.

Endlich kämpft das Werk für einen engern Zusammenhang der Philosophie mit dem allgemeinen Leben. Die gegenwärtige Spaltung, die Gleichgiltigkeit weiterer Kreise gegen die Philosophie und die Abschließung der Philosophie zu einer gelehrten Fachwissenschaft, ist ein großer Schaden für beide Teile; es gehört zur Gesundung unsers geistigen Lebens, daß man sich wieder mehr um einander kümmere. Ist aber nicht die Lebensanschauung ein Punkt, wo die philosophische Arbeit dem reinmenschlichen Interesse besonders nahe kommt? Sollte es nicht alle Gebildeten treiben, bei einer Frage, die so sehr unser eigenes Glück angeht, eine Fühlung mit den Meistern des Gedankens zu gewinnen?

Die Hoffnung, die wir bei der ersten Auflage äußerten, hat uns nicht betrogen, das Buch hat viele Freunde gefunden, und so kann es jetzt in einer, wie ich hoffe, wesentlich verbesserten Gestalt neu erscheinen. Es ist vornehmlich in drei Punkten geändert. Früher fehlte das rechte Gleichmaß der Zeiten; die Neuzeit, namentlich das 19. Jahrhundert, kam entschieden zu kurz; jetzt hoffen wir jenes Gleichmaß hergestellt zu haben. Ferner enthielt die frühere Behandlung zu viel Reflexion; das eigene Bild der Denker wurde bisweilen dadurch getrübt. Auf eine Beleuchtung und Beurteilung der Denker können wir auch jetzt nicht verzichten, aber sie soll jetzt mehr aus der Darlegung selbst hervorgehen; solche größere Sachlichkeit wird auch die Anschaulichkeit erhöhen. Endlich ist mehr Mühe darauf verwandt, das Verhältnis der Denker zu ihrer Zeit zu entwickeln, den Hintergrund ihres Schaffens zu zeichnen. Einer Ableitung der großen Werke aus der gesellschaftlichen Umgebung bleiben wir dabei so feindlich wie zuvor, die Unmöglichkeit einer solchen Ableitung dürfte jetzt eher noch deutlicher erhellen. — Die Darstellung suchten wir einfacher, anschaulicher, lebendiger zu gestalten. Ein Buch, welches sich mit den tiefsten Problemen des Menschenlebens befaßt, läßt sich nicht ohne alle eigene Arbeit aufnehmen, aber wir haben mit größtem Eifer gestrebt, diese Arbeit nicht unnütz zu vermehren.

So hoffen wir, daß das Buch sich in der neuen Gestalt einen noch größern Kreis von Freunden erwerben wird.

Jena, im Herbst 1896.

Rudolf Eucken.

Inhalt.

Seite

Einleitung.

Die Frage, was unser Leben als Ganzes bedeutet, was es von uns fordert, und was es uns an Glück verheißt, das Lebensproblem mit Einem Worte, bedarf heute keiner langen Einführung; ein tiefer Spalt im Streben der Gegenwart, eine Entzweiung von Arbeit und Seele, giebt ihm eine unwiderstehliche Macht. Die letzten Jahrzehnte und Jahrhunderte haben eine unermeßliche Arbeit entfaltet und dadurch den Anblick der Welt wie die Art unsers Lebens verwandelt. Aber der stolze Siegeslauf dieser Arbeit hat nicht zugleich die seelischen Bedürfnisse des Menschen befriedigt, nicht mit den äußeren Triumphen auch den ganzen und innern Menschen gefördert. Denn dort nimmt uns völlig die Welt um uns in Anspruch, die Leistung dafür wird mehr und mehr zu unserm ganzen Leben. Damit kehrt sich alles Denken und Sinnen nach außen, das Jagen und Hasten nach rauschenden Erfolgen im sichtbaren Dasein erstickt die Frage nach dem Befinden des eigenen Innern, nach Tüchtigkeit und Tiefe des Menschenwesens. Je mehr aber das innere Vermögen durch Nichtgebrauch verkümmert, desto ärmer und leerer wird der Mensch inmitten aller Erfolge, desto mehr sinkt er zu einem bloßen Werkzeug eines seelenlosen Kulturprozesses, der uns packt und fallen läßt, der mit dämonischer Gewalt über Leben und Tod der Individuen wie Geschlechter dahinschreitet, um schließlich uns alle dem Abgrunde des Nichts zuzuführen, dem er selbst verfallen ist.

Aber eine Bewegung, deren zerstörende Wirkung der Mensch so unmittelbar an sich selbst empfindet, kann nicht lange ohne einen Rückschlag bleiben; bei solchen Fragen ist das Bewußtwerden des Problems zugleich der Beginn einer Gegenwirkung. Der Mensch kann nicht aufhören einen eigenen Lebenskreis zu bilden und aus dessen Mittelpunkt alle Erfahrung zu messen. Die Sorge um das eigene Befinden kann er nicht so leicht abschütteln, um so weniger, als hinter ihr vielleicht doch mehr steckt als ein selbstisches Glücksverlangen, als daraus neue Aufgaben hervorgehen und Zusammenhänge mit größeren Tiefen der Wirklichkeit sich anbahnen mögen.

So wird denn überall, wo das Innenleben sich aufrecht erhielt, oder wo es in neuem Auftrieb hervorquillt, jene Selbstvernichtung abgelehnt und dem Druck der Mechanisierung widerstanden. Ja, gerade in der Anfechtung besinnt sich das Subjekt auf das Grundrecht eines ursprünglichen und uranfänglichen Lebens; es fühlt sich wie ein Riese, der nur zum Bewußtsein seiner Kraft zu erwachen braucht, um aller Unermeßlichkeit der Außenwelt überlegen zu sein. Wenn aber einmal mit solcher Wendung ein Verlangen nach eigenem Leben und innerem Wohlsein durchbricht, wenn den Menschen die Angst um sein Glück und um seine Seele ergreift, so ist mit Einem Schlage die Welt für ihn verwandelt, die alten Götter versinken und neue werden ersehnt, aus dem Glauben, in sicheren Bahnen fortzuschreiten, sind wir wieder in ein Zweifeln und Suchen zurückgeworfen.

Eine solche Bewegung gegen die Entseelung des menschlichen Daseins ist heute in raschem Aufsteigen; mag jene Mechanisierung äußerlich noch weiter um sich greifen, der Glaube an sie ist erschüttert, ja gebrochen. Nicht nur die Grundstimmung der Zeit befindet sich im Umschlagen, auch ihre Hauptbestrebungen zeigen in allem Durcheinander einen gemeinsamen Zug nach dieser Richtung. Denn sowohl aus Gewalt und Leidenschaft der sozialen Flut, als aus der mächtigen Erstarkung der Religion, als aus Sturm und Drang des künstlerischen Schaffens schlägt uns ein und dasselbe Verlangen entgegen: ein Sehnen nach mehr Glück, nach mehr Entfaltung des Menschen als Menschen, ja nach einer innern Erneuerung unsers Lebens und Wesens.

Aber je mehr die Bewegung anschwillt, desto schmerzlicher empfinden wir ihre innere Unfertigkeit. Nicht nur daß die einzelnen Strömungen einander oft durchkreuzen und aufheben, es fließt hier Höheres und Niederes, Edles und Gemeines, jugendkräftiger Trieb und greisenhaftes Raffinement, Streben nach geistigem Wachstum und rohe Genußgier ungeschieden durcheinander; indem das Subjekt alle Bindung abwirft, ohne neue Zusammenhänge zu suchen und in der

Freiheit selbst ein Gesetz zu finden, reißen alle Anker, und mit uns spielen Wind und Welle; einem schrankenlosen Subjektivismus wird das nackte Belieben des nackten Individuums zum Maß aller Dinge, und es gewährt sein Mangel an allen Normen nicht einmal gegen das Wahnwitzige und Ekelhafte einen Schutz. So befinden wir uns hier mitten in trüber Gärung und ungestümer Leidenschaft; einen Glauben an eine Vernunft dieser Bewegung kann nur festhalten, wer sie als einen bloßen Anfang versteht; nun und nimmer läßt sich ein innerer Aufbau des neuen Lebens erreichen ohne eine energische Scheidung und Verwerfung, eine Klärung und Vertiefung, ohne eine Konzentration zu einem den Menschen bei sich selbst einigenden Streben. Einstweilen stehen wir noch mitten im Suchen, nicht über, sondern zwischen den großen Gegensätzen, die uns hin und her werfen und in ihrem Zusammenstoß zu zermalmen drohen. So geraten wir immer mehr ins Unsichere, immer zwingender ruft es uns zu einem Kampf um unser geistiges Sein.

An diesem Kampfe aber müssen alle guten Geister der Menschheit teilnehmen; so darf auch die Philosophie nicht fehlen. Gewiß besitzt auch sie kein Zauberwort, das mit Einem Schlage das große Rätsel lösen könnte; auch sie muß suchen und kämpfen, und sie kann nur in Reih und Glied mit den anderen Mächten kämpfen. Aber sie hat den Vorteil des weitesten Blickes und der freiesten Bewegung, sie am ehesten kann das Problem ins Allgemeine und Ganze heben, damit aber jener Verworrenheit besonders kräftig entgegenwirken. Ihr die Teilnahme an jenem Kampf verwehren, der die Menschheit aufregt und unsere Welt erschüttert, kann nur eine enge und schulmäßige Fassung ihres Wesens; in Wahrheit hängt ihr eigenes Schicksal an seinem Ausgang, an der Entscheidung des Zusammenstoßes von Objekt und Subjekt, von Arbeit und Seele.

Über das Recht des Lebensproblems auch in der Philosophie haben wir demnach keine Sorge. Nicht so klar aber ist es, ob jener Aufgabe eine Betrachtung der Lebensanschauungen der großen Denker etwas zu leisten vermag. Scheinen wir doch damit aus der Gegenwart in die Vergangenheit zu flüchten und über dem Anblick begnadeter Persönlichkeiten die Sorgen der gesamten Menschheit zu vergessen. Ja, wir sind nicht einmal gewiß, mit den Lebensanschauungen den geistigen Kern jener Männer zu erfassen. So sei zur Rechtfertigung unsers Unternehmens eine Verständigung über diese Punkte versucht.

Vor allem verwahren wir uns gegen die Absicht, eine Blütenlese von Äußerungen der Denker über Leben und Lebensglück zu liefern

und uns damit auf das zu beschränken, was sie an reflektierender Betrachtung darbieten und ausspinnen. Solche Bekenntnisse nämlich hängen mit der Substanz des Schaffens oft recht lose zusammen, ja sie können ihr sogar widersprechen, da der Mensch sich gar nicht so selten auch vor sich selbst versteckt; auch neigen gerade diejenigen zu breiter Redseligkeit, welche nicht viel Wertvolles zu sagen haben, während die schaffenden Geister weit eher ihre letzten Überzeugungen in die Tiefe ihres Gemütes und den Gehalt ihrer Arbeit verschließen. Es muß demnach etwas Anderes sein, was wir als Lebensanschauung erforschen und verwerten möchten.

In Wahrheit soll uns nicht die Reflexion der Philosophen über das Menschenleben, sondern dessen thatsächliche Gestaltung in ihrer Gedankenwelt beschäftigen. Wir fragen, welches Licht ihre Arbeit auf das menschliche Dasein wirft, welche Zusammenhänge es dort bekommt, welche Aufgaben sich ihm eröffnen, und wie weit sie eine Lösung finden, wir fragen mit Einem Worte nach dem Gehalt des Menschenlebens. Das aber ist ein Problem, bei dem die Denker zugleich um ihr eigenes Glück kämpfen, hier muß das Ganze ihrer Überzeugungen zur Wirkung kommen und ihre Eigentümlichkeit sich mit voller Klarheit darlegen, ja hier, wo Seele und Arbeit sich am engsten berühren, wird sich ein Kern des Schaffens von allen weiteren Entwickelungen und Ausführungen abheben, durch Erhellung solcher Tiefe aber auch das Übrige eine kräftigere Beleuchtung erhalten. So dürfen wir hoffen, wenn irgend so hier einen Einblick in die innerste Werkstatt der Denkarbeit zu gewinnen.

Aber, so läßt sich weiter fragen, wird solche Aufdeckung der Eigentümlichkeit der großen Denker nicht die Kluft zwischen ihnen und uns anderen noch erweitern, rücken sie uns nicht in eine Ferne, welche alle Gemeinschaft des Lebens und Strebens ausschließt? Um uns darüber zu beruhigen, bedarf es einer Klärung der Stellung jener Männer zum Ganzen der Menschheit.

Ohne Zweifel waren die großen Denker kein bloßes Kompendium der Zeit, kein bloßer Niederschlag der sozialen Atmosphäre. Vielmehr trieb ihr Streben nach einem an sich Guten und Wahren sie in einen schroffen Gegensatz zu der durch die Interessen der physischen Selbsterhaltung und der sozialen Stellung beherrschten Masse; nur scheinbar ist diese Spannung aufgehoben, wenn sich die Masse nachträglich zur äußern Anerkennung des Großen bequemt. Geistiges Schaffen isoliert, nie ist ein großer Denker populär geworden. Aber die Masse ist nicht die Menschheit, und der Gegensatz zur Zeitumgebung nicht eine Ablösung von der innern Bewegung des Ganzen. Diese um-

fängt und bindet auch die schaffenden Geister. Denn große, klassische Leistungen erscheinen nicht plötzlich wie Meteore an beliebiger Stelle, sie verlangen einen Boden der Kultur, sie wollen durch lange gemeinsame Arbeit vorbereitet sein. Daß sich überhaupt Zusammenhänge der Menschen bilden, in denen sich die Kräfte befreien von der bloßen Notwendigkeit des Lebens, in denen gewisse Anschauungen walten, gewisse Werte gelten, gewisse Ziele wirken, das ist eine bedeutsame Thatsache nicht so einfacher Art; an eine solche gemeinsame Lebensentfaltung muß alles Streben der Individuen anknüpfen. Aber so gewiß solche Zusammenhänge der Arbeit, so gewiß ist auch die Thatsache, daß die geistige Bewegung nur bei einigen wenigen zum Schaffen, d. h. zur Entwickelung einer eigenen Wirklichkeit, gelangt, daß sie nur an seltenen Höhepunkten sich der trüben Vermengung des Durchschnittslebens entwindet, um mit der Macht und Glut eines wesenerfüllenden Selbstzweckes zu wirken und zugleich sich zur innern Einheit eines Charakters zusammenzuschließen. Die solches Schaffens teilhaften Männer wirkten zunächst nur aus der Notwendigkeit des eigenen Wesens, ihrer eigenen Selbsterhaltung willen; ein Sorgen um die Wirkung nach außen hätte den Flug ihres Geistes gehemmt, ja gelähmt. Aber eben weil sie nicht an die anderen dachten, konnten sie aufs fruchtbarste für sie denken; bei näherm Zusehen erweist sich deutlich der scheinbar einsame Höhepunkt als der Gipfel eines großen Ganzen.

Zunächst erscheint solches geistige Schaffen als ein Aufklären der gemeinsamen Arbeit über ihr eigenes Wesen, als die Erschließung ihrer eigenen Tiefe. Dahin wirkt notwendig die volle Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit, die erst hier erreicht wird. Denn vor solcher kann nichts bestehen, ohne Rechenschaft abzulegen und bis zu seinem Grunde durchsichtig zu werden; alles Zufällige muß ausscheiden, alles Nebensächliche sich unterordnen, alles Äußere sich in ein Inneres verwandeln. Mit dem allen wird das Wesenhafte freigelegt und zu dauernder Geltung gebracht. Besonders deutlich erhellt im Lebenswerk der großen Denker, wie die geistige Arbeit auf ihrer Höhe von der bloßen Zeit befreit und in eine zeitlose Ordnung versetzt. Diejenigen aber, welche das Streben des Ganzen vom Sterblichen zum Unsterblichen führen, dürfen bei allem Widerspruch gegen die sichtbare Zeit als die Vollender und wahren Vertreter der unsichtbaren Zeit gelten.

Aber um in den großen Männern nicht mehr als die Verkörperung des Allgemeingehaltes der Zeit zu sehen, müßte man ein Anhänger der Philosophie Hegels und ihrer Vergötterung abstrakter Gebilde

sein. In Wahrheit ist das, was jene groß machte und ihnen die Kraft gab, ruhig und sicher gegenüber aller Umgebung ihren eigenen Weg zu gehen, vornehmlich eine unwandelbar in sich selbst befestigte Einheit ihres Wesens und Strebens. Solche Einheit aber umschließt eine Eigentümlichkeit, die nicht in allgemeine Begriffe aufgeht, sondern die in ihrer Einfachheit zugleich eine Unendlichkeit trägt, die sich daher nicht definieren, sondern nur der Anschauung darstellen läßt. Dieses Individuelle ist auf der Höhe des geistigen Schaffens nicht ein bloßer Anhang oder gar eine Störung, sondern es steht im Mittelpunkte der Arbeit, es erstreckt sein Wirken auch auf die allgemeinen Größen und führt sie mit der Durchbildung ihrer Gestalt allererst zu voller Wirklichkeit. So kann bei den klassischen Leistungen die unvergleichliche Art zugleich als allgemeingiltig, die That kühner Freiheit zugleich als Notwendigkeit erscheinen; jeder glaubt in dem Neuen wiederzufinden, was er selbst längst wollte, nur nicht auszusprechen vermochte; das Große dünkt selbstverständlich, weil es — das Schwerste von allem — die schlichte Einfalt erreicht hat, welche eine reine Ursprünglichkeit und echte Wirklichkeit kennzeichnet.

So vollzieht das Schaffen der großen Geister mit der Weiterbildung unsers Lebens zugleich eine Individualisierung; seine besondere Art aber flößt es allem ein, was von seinem Wirken ergriffen wird, und giebt ihm damit seine eigentümliche Prägung. Das gilt auch von den allgemeinen Verhältnissen, den großen geschichtlichen Gestaltungen. Geistige Mächte, wie das Griechentum, Christentum u. s. w., sind nicht von Haus aus fertige Größen, die in den leitenden Geistern nur eine besonders anschauliche Darstellung fänden, sondern was sie sind, dazu hat sie vornehmlich die Arbeit jener Männer erst gebildet. Damit aber erscheinen sie selbst nicht als blasse Allgemeinheiten, sondern als lebendige Individualitäten, einzigartige Wirklichkeiten; nicht in bloßen Lehrsätzen, sondern in der unvergleichlichen Individualität eines vollgestalteten Seins liegt die Wurzel ihrer Macht; in dieser Individualität wollen sie aufgesucht sein, um ihre wahre Größe erkennen zu lassen. Wo aber finden wir jene eher als bei den schaffenden Geistern?

Wenn demnach in den großen Individuen die Strahlen geistigen Lebens wie in einem Brennpunkt zusammentreffen, um nach mächtiger Konzentration und Verstärkung in das Ganze zurückzuwirken, so befinden wir uns hier unzweifelhaft im Centrum der Arbeit, und es gewinnen die Probleme des Menschenlebens nirgends eine größere Eindringlichkeit als an dieser Stelle. — Dürfen wir aber die Lebensanschauungen mit einander schätzen, so verspricht es auch Vorteile

sie nach einander zu durchlaufen. Ihre Folge enthält weit mehr Zusammenhang, als der erste Blick darin erkennt. Wohl scheinen die einzelnen Helden einander zunächst schroff abzustoßen und nur im Kampf gegen die anderen ein jeder seine eigene Art und Größe zu finden. Aber der harte Konflikt ist im Grunde nur eine besondere Art der Berührung; nur gegen denjenigen richtet man seine ganze Kraft, mit dem man vieles teilt; in Wahrheit erhalten zahllose Fäden durch allen Kampf und Gegensatz einen Zusammenhang. Selbst da, wo das Frühere dem Bewußtsein der Folgezeit ganz entschwunden ist, fehlt keineswegs alle Verbindung. Denn alles Große, was den Grundstock der geistigen Arbeit weiterbildet, verändert damit auch die allgemeine Lage; was es in Wirkung und Gegenwirkung erfährt, was es durch sein volles Ausleben an Einsichten und Bedürfnissen erweckt, das wird zu einem Besitztum der Menschheit und bereitet den Boden für ein späteres Schaffen; in diesem beharren seine Nachwirkungen, auch wo es selbst scheinbar ganz dem Untergang verfiel.

Aber das Große erhält sich nicht bloß in seinen Nachwirkungen; als etwas im Kern des Menschenwesens Gegründetes kann es, wo immer die geschichtliche Erinnerung blieb, stets zu direkter Wirkung neu belebt werden. Wohl hat es sein erstes, sinnliches Dasein abgeschlossen und ist in das Schattenreich der Erinnerung hinabgestiegen. Aber die Schatten können vom Tode erstehen und innerhalb des Geistes ein neues Leben gewinnen; sie werden namentlich dann heraufbeschworen, wenn die Arbeit bei sich selbst stockt und neuer Anregungen bedarf. Mit ihrem Aufsteigen verwandelt sich aber der Gesamtanblick unsers Daseins, zu der sichtbaren Gegenwart gesellt sich eine unsichtbare und bestreitet ihr den Platz, es mag ein harter Kampf zwischen beiden entbrennen. Aber schließlich muß sich eine Ausgleichung finden, nicht so, daß das eine das andere verdrängt, sondern daß sich beides miteinander behauptet, zugleich aber das ganze Leben mehr ins Gedankenhafte übergeht. Mit jener Wiederbelebung der Vergangenheit gewinnt unser Dasein unermeßlich an Weite und Tiefe; ja, indem die unsichtbaren Gehilfen des Lebens sich untereinander verbinden, wölbt sich mehr und mehr über der Gegenwart des bloßen Augenblicks eine weltgeschichtliche Gegenwart. Diese weltgeschichtliche Gegenwart aber fällt uns nicht mühelos zu, sie will immer von neuem errungen sein. Das gerade ist es, wozu uns die Lebensanschauungen dienen sollen. Ihr Gesamtüberblick möge zeigen, was von den unermeßlichen Anregungen der Wirklichkeit in die innere Bewegung des Lebens aufgenommen wurde, und welche Hauptrichtungen diese Bewegung bis zur Gegenwart eingeschlagen hat;

er zeige zugleich die Summe der Thatsächlichkeit, die sich auf diesem Wege erschlossen hat. Über die bloße Summe aber strebe er hinaus nach einem Ganzen, nach einem innern Zusammenhang der einzelnen Leistungen; von daher suche er die geistige Lage durchsichtig zu machen, die uns selbst umfängt.

Einen solchen Zusammenhang aber kann er nicht erstreben, ohne auf die großen Gegensätze zu stoßen, welche die Arbeit der Menschheit in sich trägt. Es muß sich bald zeigen, daß die Bewegung nicht einfach in gerader Linie aufsteigt und leicht das eine zum andern fügt, sondern daß wir von entgegengesetzten Richtungen aus zu arbeiten haben, daß im besonderen ein Streben über den Menschen hinaus und ein Streben zum Menschen zurück, daß Selbstverneinung und Selbstbejahung des Menschen zusammenwirken müssen, damit sich die volle Tiefe seines Wesens eröffne und der Kern der Wirklichkeit sein eigen werde. So scheiden sich auch die Lebensanschauungen in große Heereslager, und durch alle Mannigfaltigkeit hindurch schlingt sich Ein großer Kampf; ihre Geschichte erhält damit eine dramatische Spannung. Aber dieser Kampf mag auch die tiefsten Probleme unserer Natur und unserer Weltlage enthüllen und den Einzelnen mit gewaltiger Kraft in die Bewegung hineinziehen. So verstanden, wird die Geschichte uns nicht den Aufgaben der lebendigen Gegenwart entfremden, sondern uns die Gegenwart größer und gehaltvoller machen; sie wird uns keine Arbeit abnehmen, aber die eigene Arbeit reicher und fruchtbarer gestalten.

So weite Aussichten entwerfen können wir aber nicht, ohne auch der Widerstände und Gefahren zu gedenken, mit denen die Ausführung eines solchen Unternehmens zu kämpfen hat. — Zunächst ist hier jene kühle Objektivität, jene vorsichtige Zurückhaltung des eigenen Urteils unmöglich, die manchen als höchstes Ziel der Forschung gilt. Denn mögen wir noch so entschieden alle subjektive Reflexion abweisen, schon die Auswahl der Persönlichkeiten, weiter aber ihre Behandlung, die von der Erscheinung zum Wesen, von den Ergebnissen zu den treibenden Kräften vordringen muß, endlich der Versuch, die einzelnen Gestalten zu einer fortlaufenden Kette zu verbinden, enthält ein unablässiges Schätzen und Urteilen; soll darin nicht blinde Willkür herrschen, so ist ein Ganzes fester Überzeugungen unentbehrlich; ohne das würde sich unsere Arbeit in eine Reihe feuilletonistischer Betrachtungen zersplittern. Wir geben sie aber als ein philosophisches Werk, als ein inneres Ganzes; wir können uns der damit verbundenen Gefahr nicht entziehen, wir gedenken sie keineswegs durch möglichste Annäherung an die Urteilsscheu des Allerweltsmenschen herab-

zumindern. Denken heißt einmal die Dinge innerlich überwinden; kein Sieg aber ohne Kampf, kein Kampf ohne Wagnis. Eins jedoch können wir erstreben: die Dinge nicht in eine Parteischablone zu pressen und ihnen ein fertiges Urteil aufzudrängen. Wir versprechen, uns nach bestem Vermögen in die verschiedenen Persönlichkeiten hineinzuleben, sie möglichst in ihrem eigenen Werden und Wollen zu verstehen, überall zum Punkte des Schaffens, zum Kern der Leistung zu streben, sowie in aller Mannigfaltigkeit der Werke das Ganze einer Individualität aufzusuchen. Die Individualität anerkennen und in ihr Recht einsetzen, das heißt gerecht sein. Aber Gerechtigkeit und Urteilslosigkeit sind verschiedene Dinge. Ohne Ideen und Normen giebt es keine Gerechtigkeit; die Probleme und Verwickelungen, die daraus erwachsen, kann auch unsere Arbeit nicht ablehnen, sie wird in alle Verzweigung von ihnen begleitet sein.

Verwickelungen anderer Art entstehen aus dem Verhältnis unsers Unternehmens zur gegenwärtigen Art der historischen Forschung. Unser Dringen auf das Wesentliche und Einfache fügt sich schlecht zu der heutigen Ausbreitung, Verfeinerung und Verzweigung der Arbeit, zu dem Streben, jede Erscheinung in die Mannigfaltigkeit ihrer Lebensäußerungen zu verfolgen und das Werk der Geschichte in tausend Einzelfäden mit ihren endlosen Verschlingungen aufzulösen. Solchen Stand der Dinge kann unmöglich ein Unternehmen ignorieren, das sich nicht mit matten Umrissen begnügen, auch nicht ein bloßes Resumé anerkannter Wahrheiten geben, sondern in seiner besondern Weise die volle Eigentümlichkeit der Denker erfassen möchte. Aber wie sehr sich die Ausführung dadurch erschweren mag, das Ziel wird keineswegs zweifelhaft. Gerade zur Ergänzung der Richtung auf die Unermeßlichkeit des Besondern, Kleinen und Feinen thun übersichtliche Behandlungen not, wie dahin auch heute in Wahrheit ein Streben geht; eine Behandlung der Lebensanschauungen aber verspricht hier eigentümliche Vorteile: sie darf hoffen, durch ein Vordringen zu den letzten Überzeugungen der Denker vom Menschenleben und Menschenwesen die einfachen Grundzüge ihrer Arbeit zu enthüllen und damit das Ganze fester zusammenzuschließen; zugleich aber mag sie eine Geschichte der Ideen durchschimmern lassen, welche die Menschheit bewegten.

Aber die Verwickelungen aus dem Verhältnis unsers Unternehmens zum heutigen Stande der gelehrten Forschung erstrecken sich noch weiter: unsere Aufgabe wird besonders dadurch erschwert, daß sich heute augenscheinlich in dem Gesamtbilde der Denker eine Wandelung vollzieht, daß hier eine neue Art der Schätzung ent-

standen ist und gegen die ältere Boden gewinnt. Dieser neuen Art dünkt das überlieferte Bild der Denker zu starr, zu summarisch, zu absolut. Man findet die Entwickelung des Thatbestandes zu sehr beherrscht durch die Deutung späterer Zeiten, man vermißt eine genügende Würdigung der Übergänge und Zusammenhänge, sowie eine genaue Ermittelung der mannigfachen Faktoren um den Menschen und in dem Menschen, damit aber ein unbefangenes und gleichmäßiges Verhalten zu den verschiedenen Erscheinungen; man will dem gegenüber jedes aus seinen Umgebungen verstehen und bei sich selbst würdigen, man vollzieht offenbar eine Wendung zu einer mehr relativen Betrachtung und Behandlung der geistigen Bewegung.

Dieser neuen Art läßt sich ein gutes Recht nicht wohl abstreiten. Ebensowenig aber ist der Zweifel zu unterdrücken, ob sie nicht in Gefahr gerät, die Grenze zwischen Großem und Kleinem zu verwischen und über einem augenscheinlichen Gewinn in Nebensachen in der Hauptsache einzubüßen. Wie dem aber sein mag, beide Arten stoßen jetzt hart zusammen, und ihr Kampf stellt vieles wieder in Zweifel, was schon völlig gesichert schien; eine durchgängige Revision des überkommenen Bestandes läßt sich nicht ablehnen. Diesen Bewegungen kann sich auch unsere Arbeit nicht entziehen, sie muß über jene Fragen in ihrem Kreise ein eigenes Urteil bilden. Zugleich aber verbietet die Art unserer Darstellung mit ihrem Ausschluß aller gelehrten Diskussion eine nähere Begründung solches Urteils, es läßt sich nur in die Schilderung hineinverweben. Das Mißliche solches Verfahrens ist augenscheinlich, es muß von dem Leser im voraus ein Vertrauen erbitten, das erst der Verlauf der Untersuchung einigermaßen rechtfertigen kann. Um so mehr ist es unsere Pflicht, überall direkt aus den Quellen zu schöpfen und den Eindruck der großen Schöpfungen möglichst rein und klar wiederzugeben.

Immerhin bleiben manche Bedenken und Widerstände; sie sollen nicht leicht genommeu werden. Aber sie können uns nicht von der Arbeit abschrecken noch die Freude an ihr trüben. Die Betrachtung der Lebensanschauungen der großen Denker behält gegenüber allen Zweifeln ihren eigenen Reiz und wohl auch Wert. Aus der Lebensarbeit jener Männer wirkt zu uns mit erschütternder Gewalt ein heißes Verlangen nach Wahrheit und Glück, aber zugleich haben die reifen Werke, zu denen sich jenes Verlangen geklärt hat, eine Kraft der Beruhigung und Befestigung; aller Abstand der eigenen Überzeugung kann die Freude an der siegreichen Macht ursprünglichen Schaffens, der durchdringenden Klarheit lichtvollen Gestaltens nicht

vermindern. Diese großen Geister sind uns durch Lehre und Wort bekannt, ja vertraut; ist doch unsere Arbeit durch tausend Fäden mit ihnen verwoben. Aber in dem Ganzen ihres eigenen Wesens und Lebens bleiben sie uns gewöhnlich fremd; nur von draußen erblicken wir ihr Pantheon, die Göttergestalten steigen nicht von ihrem Piedestal zu uns herab, teilen nicht unsere Mühen und Sorgen, sie scheinen auch untereinander durch keine Gemeinschaft des Werkes verbunden. Mit der Wendung zum springenden Punkt ihres Schaffens, mit dem Vordringen zu der Tiefe, wo ihre Arbeit zur Selbstentwickelung und Selbsterhaltung ihres eigenen Wesens wird, muß sich das alles verändern; die kalten Gestalten gewinnen Leben und beginnen zu uns zu sprechen, in ihrem Schaffen entdecken wir dieselben Fragen, an denen unser eigenes Wohl und Wehe hängt. Zugleich aber gewinnen sie auch unter sich einen Zusammenhang, sie erscheinen nun als Mitarbeiter an Einem großen Werke, als Bundesgenossen in dem Kampfe um einen Sinn unsers Lebens. So können alle Scheidewände fallen und wir eintreten in jenes Pantheon als in unsere eigene Welt, ja unser geistiges Heim.

Erster Teil.

Das Griechentum.

A. Die Denker der klassischen Zeit.

1. Vorbemerkungen über griechische Art und Entwickelung.

Die richtige Schätzung der griechischen Denker ward oft gehemmt durch eine Überschätzung der Durchschnittsart ihres Volkes; diesem ward als natürliche Eigenschaft beigelegt, was in Wahrheit die geistige Arbeit in höchster Anspannung errungen hat. Weil das Schaffen an seltenen Festtagen in sich selbst seine volle Befriedigung fand und zugleich eine sonnige Heiterkeit der Stimmung wie ein sicheres Ebenmaß der Gestaltung, so schien alles griechische Leben ins Festliche gehoben und der sonstigen Mühe und Not menschlichen Daseins entrückt; weil dort eine vornehme Gesinnung alle bloße Nützlichkeit verbannte, so schien das allgemeine Denken und Sinnen ganz von geistigen Problemen erfüllt. Die Werke der führenden Geister konnten alsdann nicht mehr bedeuten, als die natürlichen Erzeugnisse eines großen Stammes. Aber solcher Schein verschwindet rasch bei näherm Zusehen. Wer das politische Durchschnittstreiben der Griechen mit seiner Unruhe und Leidenschaft, seiner Scheelsucht und Gehässigkeit verfolgt, wer der vielgestaltigen Entwickelung griechischen Erwerbssinnes und griechischer Schlauheit nachgeht, wer von der Komödie her in das oft recht widerwärtige Alltagsleben blickt, der wird sich bald überzeugen, daß auch die Griechen an erster Stelle Menschen waren wie wir anderen, daß auch sie ihre Größe nicht als ein bequemes Erbteil von der Natur empfingen, sondern sie in hartem Kampfe, auch gegen sich selbst, erst zu erringen hatten. Zugleich aber erweist sich die vermeintliche Wirkung einer mitgebrachten Natur als eine Gegenwirkung geistiger Kraft oder doch als eine Leistung einer durch sie veredelten Natur. Damit erhalten auch die großen Denker die gebührende Stellung; wo

das Beste erst zu erarbeiten war, da wächst ihr Lebenswerk weit hinaus über alle Umgebung.

Aber den Denkern die Selbständigkeit gegen das Durchschnittsleben wahren, heißt nicht sie von der geistigen Arbeit ihres Volkes ablösen. Daß diese Arbeit auf griechischem Boden zu unvergleichlicher Kraft und Größe erwuchs, und daß sie durch alle Mannigfaltigkeit einen gemeinsamen Charakter entwickelte, das hat den Denkern den Weg sehr erleichtert, das umfängt sie mit anregender, bildender, richtender Wirkung. Wohl konnten sie ihr Ziel nicht erreichen, ohne vor allem dem eigenen Genius zu vertrauen und auch den offenen Kampf mit der Volkskultur nicht zu scheuen. Aber ihr Streben hat nicht die trübe Einsamkeit und Verlassenheit, welche spätere Zeiten gelehrter Bildung und verwickelterer Lebensbedingungen so oft zeigen. Selbst der Zusammenstoß zerstört hier nicht alle Gemeinschaft, seine Erschütterungen mögen vielmehr einer tiefern Seele, einem wesenhaftern Sinn des Ganzen gegen niedere Daseinsformen zu siegreichem Durchbruch verhelfen. Das Denken muß freilich mit seinem Streben nach Wahrheit alles auflösen, was an der Zufälligkeit von Ort und Zeit haftet. Aber um so deutlicher enthüllt es einen unvergänglichen Bestand, der mit ewiger Jugendfrische fortleben und die ganze Menschheit fördern kann. Dieser Zusammenhang der Denker mit dem Ganzen der Arbeit ist namentlich eng in der Epoche der nationalen Gestaltung der Kultur, die uns zunächst beschäftigt; aber er verliert sich auch nicht in der Zeit des Hellenismus, wo der Zug vom Nationalen zum Allgemeinmenschlichen geht und das Denken ganz auf die Reflexion des Einzelnen gestellt scheint. Ja auch in den späten und wirren Zeiten, wo das Griechentum von dem massenhaften Zustrom fremder Elemente schier erdrückt wird, zeigt das feinere Geäder immer noch die Spuren altgriechischer Denkart; selbst auf der einbrechenden Nacht liegt noch ein Strahl derselben Sonne, in deren Vollglanz die unsterblichen Meisterwerke erwuchsen.

So bedarf es zum Verständnis der Denker einer Erinnerung an ihre geistige Umgebung; mit allem Bewußtsein der Mißlichkeit solches Unternehmens seien aus ihr einige Hauptzüge angedeutet. — Nichts fällt hier wohl mehr ins Auge, als die gewaltige Energie des Lebens, der Trieb zur Entfaltung aller Kräfte, die jugendfrische Lust am Wirken und Schaffen. Die träge Ruhe wird hier überall verpönt, die Thätigkeit bedarf zur Empfehlung keiner Prämie, sie reizt und erfreut durch sich selbst. Sich thätig zu den Dingen zu verhalten, das war immer der Kern griechischer Lebensweisheit. Aber

in aller Beweglichkeit verläßt hier die Thätigkeit nicht den Boden einer vorhandenen Welt, auch ihr kühnster Flug führt dahin immer wieder zurück; sie vermißt sich nicht, aus ihrer eigenen Bewegung die Dinge zu schaffen, sondern sie läßt diesen eine eigene Wirklichkeit, strebt aber nach einer fruchtbaren Wechselwirkung, um sich an ihnen und sie durch sich zu bilden. Bei solcher Art ist die Thätigheit nicht zunächst gegen sich selbst gekehrt und mit ihrem eigenen Zustand beschäftigt, sondern sie wird erst von der Erfahrung und Verwickelung der Arbeit auf sich selbst zurückgeworfen, und auch dann sucht sie rasch einen Weg zu einer neuen Welt, um wieder an einer Weite und Wahrheit der Dinge teilzuhaben. Daher kann hier kein dumpfes Grübeln, kein traumhaftes Weben eines freischwebenden Gefühles aufkommen, die Stimmung bleibt eine treue Begleiterin der Thätigkeit. Hält uns aber das Wirken in festem Zusammenhang mit den Dingen, so muß seine Entwickelung unser Leben und Wesen erweitern; wir werden durch die Dinge wachsen, und unsere Art wird sich den Dingen mitteilen. So beseelt die griechische Art die Welt um sich, sie wirft überallhin einen Abglanz menschlichen Lebens. Aber da sie dabei die Eigentümlichkeit der Dinge nicht unterdrückt, sondern in sich aufnimmt, so vermag jenes Leben aus ihnen zu lernen; es wird durch sie weitergebildet, geklärt, veredelt. Daher ist das Personifizieren der Umgebung bei den Griechen ungleich vornehmer und fruchtbarer als bei den anderen Völkern; das Menschliche verharrt nicht bei der Roheit der ersten Gestalt, sondern es empfängt durch die Spiegelung im großen All eine unablässige Läuterung, um von dort in höherer Form zum eigenen Kreise zurückzukehren.

Wie aber jene Art der Thätigkeit den Keim einer eigentümlichen Welt- und Lebensanschauung enthält, so wird sie auch zur Wehr und Waffe in den Erlebnissen und Fährnissen unsers Daseins. Gegenüber allen Schicksalen benimmt der Grieche sich aktiv, er sucht auf einen Punkt der Aufbietung eigener Kraft zu kommen und durch solche Wendung ins Positive auch dem Leide eine Vernunft abzugewinnen. Das Feindliche sehen wir mutig angegriffen und, wenn nicht völlig überwunden, so doch energisch abgewehrt; in solchem Kampfe wird der Mensch seiner Kraft inne, ja einer Seelengröße bewußt. Nur ein gröbliches Mißverständnis kann darin ein Leichtnehmen des Dunkeln und Bösen, einen bequemen Optimismus finden. Wo die Erfahrung des Lebens so voll und so rein in den Gemütern nachklingt, wie in der geistigen Arbeit der Griechen, da wird auch jenem Feindlichen die Tiefe der Empfindung nicht fehlen. In Wahrheit hat das Griechen-

tum aufs ernstlichste damit gerungen, und es hat immer mehr an den Dingen und an sich selbst verändern, es hat sich immer mehr auf eine reine Innerlichkeit zurückziehen müssen, um zu einer Thätigkeit zu gelangen. Aber es hat den Weg dahin gefunden, so lange es sich selbst erhielt; es hat aus einem solchen thätigen Benehmen immer neuen Mut geschöpft und auch bei gesteigerter Herbigkeit des Schmerzes eine Vernunft im Kern des Lebens behauptet.

Wie hier der Mensch in der Thätigkeit seinen festen Halt findet, so wird auch seinen Schöpfungen Leben und Thätigkeit eingeflößt. Als Lebewesen, als beseelte Individuen erscheinen hier die menschlichen Gemeinschaften, vornehmlich der heimatliche Staat; auch für die Werke der griechischen Kunst ist nichts bezeichnender, als die Erfüllung mit innerm Leben, das Streben zu lebendiger Wirkung. Bis in die kleinsten Elemente reicht solche Beseelung, auch das sonst Starre und Tote zeigt hier einen Pulsschlag innern Lebens.

Schon jene freundliche Stellung der Thätigkeit zu den Dingen läßt erwarten, daß sie nicht einförmig ins Weite und Breite geht, sondern daß sie auch dem Reichtum der Wirklichkeit gerecht wird und zugleich selbst eine große Mannigfaltigkeit entwickelt. In Wahrheit sehen wir die Kulturarbeit mit wunderbarer Universalität alle verschiedenen Gebiete ergreifen, die Erfahrungen eines jeden durchkosten, aller Besonderheit ihr volles Recht erteilen. Bewegungen, die sonst einander ausschließen, werden hier mit gleichmäßiger Kraft und Liebe aufgenommen; für alle Hauptrichtungen der spätern Kulturentwickelung bis in die Gegenwart hinein bietet sich hier eine Anknüpfung. Wer das bestreitet und den Griechen etwa in der Religion oder im Recht, in der positiven Wissenschaft oder im technischen Erfinden eine Größe des Schaffens abspricht, der mißt entweder ihre Leistungen nach fremden Maßstäben, oder er hält sich zum Schaden des Ganzen an eine einzige, allein als klassisch gefeierte Epoche. Im besondern verweilt die Betrachtung oft ausschließlich bei dem, was in Wahrheit das Größte sein mag, aber keineswegs das Einzige ist: bei der Kraft der Synthese, dem künstlerischen Gestalten zu einem Ganzen. Daß aber die Griechen auch in nüchterner Beobachtung, scharfsinniger Analyse, auflösender Reflexion stark waren, das gehört nicht minder zum Gesammtbild ihres Wesens, wenn es auch dieses Bild minder glatt macht.

Indem sich aber die verschiedensten Richtungen unbefangen und ungestört nebeneinander entwickeln, erhält das Ganze eine große Weite und Gleichmäßigkeit. Die Arbeit wird nicht bedrückt und beengt durch die besondere Natur eines einzelnen Gebietes, sondern

sie hat die Freiheit und Offenheit, von allen Seiten aufzunehmen; sie kann große Erfahrungen machen und sich von ihnen weitertreiben lassen. Solche innere Weite und Beweglichkeit ermöglicht eine bedeutende Geschichte; sehr verschiedene Phasen können hier in einem innern Zusammenhange bleiben und das Ganze gewaltige Wendungen vollziehen, ohne einen Bruch mit der eigenen Art und eine Aufhebung der Kontinuität. Durch nichts dünkte sich der Grieche so sehr von den Barbaren geschieden als durch diese Weite und Freiheit seines Lebens, dem vollen Gegenstück zur dumpfen Befangenheit jener.

Zur Freiheit aber gesellt sich geschwisterlich die Klarheit. Was immer den Menschen berührt und bewegt, was von außen an ihn kommt, und was von innen aufsteigt: es soll zur vollen Durchsichtigkeit gelangen. Erst wenn es den trüben Eindruck des Anfanges überwunden hat und sonnenhell vor unserem Auge steht, ist es in unser Leben aufgenommen und von unserer Thätigkeit angeeignet. Ja, mit der anschaulichen Gegenwart scheint eine völlige Einigung zwischen Thätigkeit und Gegenstand erreicht; zu unserm eigenen Sein wird, was uns mit einleuchtender Klarheit umfängt.

Es spaltet sich aber dieses Streben in zwei Bewegungen, die einander ergänzen und bekämpfen, suchen und fliehen: eine wissenschaftliche und eine künstlerische, eine logische und eine plastische.

Einmal ein mächtiger Drang zu begreifen und zu verstehen, mit dem Licht des Denkens das Dunkel der Welt zu erhellen. Hier gilt es, die chaotische Zerstreuung zu überwinden, die Erscheinungen zu verketten, die verschiedenen Lebensäußerungen auf einen gemeinsamen Grund zurückzuführen, aus allem Wechsel und Wandel beharrende Größen herauszusehen. Ein solches Streben keimt auf schon lange vor der Wissenschaft, schon die ältesten litterarischen Schöpfungen enthalten, wenn auch noch verschleiert, den Gedanken einer allgemeinen Ordnung der Dinge, der eine vage und blinde Willkür ausschließt. Jenes Streben aber kann sich nicht weiter entwickeln und in der Wissenschaft befestigen, ohne daß sich das Weltbild vom Sichtbaren ins Unsichtbare verschiebt; ja bei voller Ausbildung seiner Selbständigkeit wird das Denken stark genug, allein seiner eigenen Notwendigkeit zu vertrauen und seiner Forderung eines wahren Seins die ganze sinnliche Welt aufzuopfern, sie zur bloßen Erscheinung, ja zum Schein herabzusetzen. So werden die Griechen die Schöpfer der Metaphysik, und weit über die Schulwissenschaft hinaus ist ein metaphysischer Zug ihrer Arbeit tief eingepflanzt; ihr Leben und Schaffen wird von großen Gedanken getragen und erfüllt. Auch im

Kreise eigenen Lebens drängt es sie mächtig zur Klarheit und Bewußtheit; was nicht Grund und Rechenschaft ablegen kann, gilt als minderwertig, ein helles Wissen soll alles Handeln begleiten und durchdringen. Ja, es wird die Einsicht zur Seele des ganzen Lebens, die rechte Erkenntnis scheint alles Gute zu wirken, das Böse aber dünkt ein bloßes Verfehlen, ein Irregehen des Urteils.

Aber solchem Vorzuge des Denkens und solcher Verwandlung des Daseins in eine Gedankenwelt wirkt mächtig entgegen ein Zug zur sinnlichen Anschauung und künstlerischen Gestaltung. Der Geist will nicht bloß begreifen, er will auch schauen, er will das Bild als Ganzes vor sich sehen und in sinnlicher Gegenwart festhalten; zum strengen Denken gesellt sich als Widerpart die leichtbeflügelte Phantasie, auch sie nicht ohne Gesetze, sondern unverwandt auf Maß, Ordnung und Harmonie gerichtet. Hier drängt alles zur lebendigen, vollausgeprägten Gestalt; alle Bildung wird nach draußen hin geschlossen und in sich selbst abgestuft, alle Verhältnisse werden abgewogen und festgelegt; alles Einzelne empfängt eine Grenze, indem es eine Grenze setzt. Die Ausbreitung solches Wirkens über die Welt verwandelt das anfängliche Chaos in einen Kosmos, alles Ungeschlachte und Fratzenhafte wird ausgetrieben. Im besondern ist es hier das Auge, das wohlthätig berührt sein will; indem sich seinem Blicke darstellt, was von innen aufstrebt, empfängt es den vollen Glanz der Schönheit. Eine solche Gesinnung duldet keine Kluft zwischen Innerm und Äußerm, sie läßt sich nicht genügen an traumhafter Ahnung oder symbolischer Andeutung, wie so oft der Orient; ihr gilt die Darstellung nicht als eine nachträgliche Zuthat, sondern als die unentbehrliche Vollendung des Wesens. Durch solches Verlangen nach Anschauung wird die Arbeit immer wieder zur unmittelbaren Welt zurückgeführt und bei ihr festgehalten; die Vielheit der Dinge, die dem Denken leicht vor der heißbegehrten Einheit verschwindet oder doch verblaßt, behauptet hier ein unangreifbares Recht; die Wahrheit muß neben sich die Schönheit anerkennen. Die Verbindung von beiden, die plastische Gestaltung geistiger Kräfte, bildet die Höhe der griechischen Arbeit. Aber diese Verbindung findet sich nicht so leicht, es bleibt zwischen hier und dort eine große Spannung, eine innere Bewegung, aber auch darin ein großes und fruchtbares Wirken. Denn das Streben zur Wahrheit wird durch den Drang zur Gestaltung davor behütet, sich von der Welt abzulösen und sich ins Ungemessene, Pfadlose zu verlieren; das künstlerische Bilden aber zieht einen großen Gehalt in sich und widersteht sicher einer Verwandelung in bloßen Reiz und Genuß. Durch solche Wechselwirkung

empfängt aber das Ganze ein unermüdliches Leben, eine unversiegliche Frische.

Schon in diesen wenigen Zügen erweist sich eine durchaus eigentümliche, aller Zurückführung auf einen allgemeinen Begriff widerstehende Art. Von ihr ist auch die Arbeit der Philosophie und die Bildung von Lebensanschauungen umfangen. Es erscheinen aber Lebensanschauungen philosophischer Prägung erst spät, und als sie erscheinen, ist ein tüchtiges Stück geistiger Arbeit, innerer Befreiung schon gethan. Durchgängig war der naivere, den Menschen eng der sinnlichen Umgebung verflechtende Lebensstand verlassen, den die homerischen Gedichte zeigen. Das Werden und Wachsen des Neuen näher zu verfolgen, verhindert freilich das tiefe Dunkel, das über den inneren Bewegungen des 8. und 7. Jahrhunderts liegt, aber im 6. finden wir es schon in deutlicher Entfaltung, und im 5. ist sein Sieg entschieden. Alle Hauptgebiete sind nun von dem Geist der Befreiung und Vertiefung ergriffen.

So zunächst die Religion. Wohl bleiben die alten Götter in Ehren, aber ihr überkommenes Bild wird nicht kritiklos weitergeführt. Anstoß und Zorn erregt, was an ihm geläuterten sittlichen Begriffen widerspricht; an offenem Kampfe fehlt es nicht, aber auch in leiserer Art, ja vielleicht kaum bemerkt, vollzieht sich eine Verschiebung ins Sittliche und Geistige. Zugleich wächst das Verlangen nach Einheit; so wenig die Vielheit der Göttergestalten je aufgegeben wurde, sie ist kein bloßes Nebeneinander mehr, Ein göttliches Sein vermag durch alle Mannigfaltigkeit hindurchzuschimmern. Zugleich aber zeigen sich Keime neuer Entwickelungen, Entwickelungen verschiedener, ja entgegengesetzter Richtung. Einerseits von der Forschung her ein pantheistischer Zug, die Überzeugung von einem allumfassenden Leben, einer unpersönlichen Gottheit, aus der auch die Seele des Menschen stammt, und in die sie nach vollbrachtem Lebenslauf wieder eingehen wird. Andererseits aus einer tiefern Empfindung der Ungerechtigkeit irdischer Dinge und aus der Sorge um das eigene Glück und Heil ein Hinausstreben über das unmittelbare Dasein, eine Ablösung der Seele vom Körper, der Glaube an eine persönliche Unsterblichkeit und die Hoffnung eines bessern Jenseits. So in den Kreisen der Orphiker und Pythagoreer.

Zugleich hatte auch das ethische Leben eine größere Selbständigkeit und Innerlichkeit gewonnen, im besondern war die Idee des sittlichen Maßes zur Macht gelangt und gab der Gesinnung einen

Halt wie dem Handeln eine Norm. Mächtig wirkt auf das ethische Gebiet und überhaupt für die Vertiefung des Seelenlebens die Kunst, weit über die Reflexion der Spruchdichter hinaus. Mit der Wendung zur Lyrik wird ein reiches Empfindungsleben entwickelt und das Bewußtsein des Subjekts gewaltig gesteigert; die Liebe, der Eros, findet einen Ausdruck in der bildenden Kunst wie in der Poesie. Je innerlicher und bewegter aber das Leben wird, desto mehr wachsen die Probleme, desto schwerer werden die Widersprüche des menschlichen Daseins empfunden. Das Drama nimmt diese Probleme muthig auf und zieht in seiner Weise die Summe menschlichen Schicksals. Bevor die Philosophie dem Leben ihren Halt gab. sind die Dichter die Lehrmeister der Weisheit, ein Mittelglied zwischen der alten Überlieferung und der Gedankenwelt der Zukunft.

Auch die Wandlungen im Staatsleben wirken auf das allgemeine Befinden des Menschen. Mit dem Wachstum der Demokratie wird der Einzelne zur Bewegung und Nutzung aller seiner Kräfte aufgerufen, die gegenseitigen Berührungen vermehren sich, der ganze Lebensprozeß erfährt eine Beschleunigung. Nicht mehr läßt sich jetzt die überlieferte Ordnung wie selbstverständlich hinnehmen, die Gesetze werden gesammelt und zugleich bearbeitet, dabei erwachen allgemeine Probleme, man beginnt nach der Vernunft des Bestehenden zu fragen, die Einrichtungen anderer Staaten werden verglichen, von der Theorie neue Wege versucht. So geräth vieles in Fluß, und der kritischen Reflexion eröffnet sich ein weiter Raum.

Wie aber die Art des Lebens, so verändert sich auch der Anblick der Welt. Die Philosophie, bei den Griechen charakteristisch genug nicht vom Menschen, sondern vom großen All beginnend, will die Welt aus ihren eigenen Zusammenhängen, auf natürliche Art verstehen, sie dringt auf eine unwandelbare Substanz oder auf feste Maßverhältnisse; sie muß mit dem ersten Eindruck brechen und das anschauliche Bild zerstören, aber mit einem sichern Instinkt für das Wesentliche baut sie die Welt wieder auf, in Entwürfen, deren geniale Einfalt immer von neuem Bewunderung erweckt. Nicht durch einen direkten Angriff, sondern durch die thatsächliche Leistung ist hier die mythologische Ansicht der Dinge überwunden und eine wissenschaftliche sicher begründet.

Das Streben nach einem eigenen Zusammenhange der Welt erhält weitere Förderung durch die Astronomie. Indem sie in den Bewegungen der Weltkörper Beständigkeit und Gesetzlichkeit aufweist, im Weltbau feste Ordnungen entdeckt und das Ganze in den Anblick Eines Kosmos zusammenschließt, scheint auch das Göttliche

alle Willkür abzulegen und sich an ein Gesetz zu binden. Deutlicher als alle wundersamen Eingriffe es könnten, verkündet die eigene Ordnung der Dinge durch ihre Harmonie eine Weltvernunft. — Daß aber eine solche Vernunft nicht nur im Großen waltet, sondern mit Zahl und Maß auch das Kleine, anscheinend Unfaßbare beherrscht, das läßt die Entdeckung der mathematischen Verhältnisse der Töne in überraschender Weise erkennen. — Einen großen Einfluß auf die allgemeine Weltanschauung übt auch die Medicin. Nicht nur auf ihrem eigenen Gebiet wird sie durch die Sorge um das Wohlbefinden des Menschen zu einer genauern Ermittelung der ursächlichen Zusammenhänge getrieben, sie schärft überhaupt die kausalen Begriffe, sie enthüllt die enge Verbindung des Menschen mit der großen Natur, sie erkennt in ihm ein Abbild des Alls, den Mikrokosmos, der alle Hauptsäfte und -kräfte der großen Welt in sich trägt.

Endlich erhält auch das eigene Leben und Thun der Menschheit das Licht einer objektiven Betrachtung. Die Geschichtschreibung hat kaum ihre Selbständigkeit gefunden, als sie auch einen kritischen Geist entwickelt, an den Überlieferungen sondert und sichtet, in der Beurteilung unserer Schicksale das Übernatürliche mindert und zurückdrängt. Mag sich dabei in der persönlichen Empfindung eine fromme Scheu vor den unsichtbaren Mächten erhalten, der Zug der Arbeit geht dahin, die Erlebnisse aus der Verkettung von Ursache und Wirkung zu verstehen und das Schicksal an die eigene That zu knüpfen.

Die gleichzeitige Entwickelung aller dieser Bewegungen bietet ein wundervolles Schauspiel, wie es die Geschichte an keiner andern Stelle aufweist. Mit unvergleichlicher Kraft und Frische erfolgt ein sicheres Aufsteigen von traumhafter Befangenheit und kindlicher Gebundenheit zu einem wachen, freien und männlichen Lebensstande, immer selbständiger wird das Innere, immer mehr weicht die Enge bloß menschlicher Art einem Leben aus der Gemeinschaft mit dem großen All. In solchen Wandlungen regt und hebt sich das Kraftgefühl des Menschen, große Individuen erscheinen und verfechten ihre Eigentümlichkeit, eine geistige Unruhe ergreift die Welt. Allgemeine Probleme brechen überall hervor und beherrschen das Interesse, überall ein Drang nach Klärung, Begründung, geistiger Durcharbeitung, ein mächtiges Wachstum intellektueller Arbeit und allgemeiner Bildung.

Aber so viel an Neuem aufsteigt und an Altem versinkt, es erfolgt zunächst kein schroffer Bruch, keine völlige Umwälzung. Bei aller Erstarkung des eigenen Vermögens hat sich der Mensch noch

nicht von den Dingen losgerissen und ihnen entgegengestellt, er hat allgemeine Ordnungen noch nicht abgeschüttelt. Noch war die Zeit nicht gekommen, wo das Subjekt sich allein auf seine eigene Kraft stellt und keck allem Nicht-Ich Trotz bietet.

Aber diese Zeit mußte kommen, und sie kam. Die Kräftigung des Subjekts, welche jede geistige Bewegung großen Stiles vollzieht, wird schließlich in erregbaren und beweglichen Geistern das Gefühl unbedingter Überlegenheit, voller Selbstherrlichkeit erzeugen; mit solcher Wendung wird die geistige Befreiung zur Aufklärung, und diese muß sich, solange ein Gegengewicht fehlt, immer radikaler gestalten. Das Denken wird hier zu freischwebender Reflexion, die nichts anerkennt, was nicht in ihr Räsonnement aufgeht; es wird damit vornehmlich eine Macht der Auflösung und Verflüchtigung, es wird sich vor allem feindlich gegen die geschichtliche Überlieferung wenden. Denn was immer von altem Brauch und Sitte es vor sein Forum zieht, das ist schon durch die bloße Ladung gerichtet, es kann hier der Verdammung nicht entgehen. Entspricht diesem Zerstören kein Aufbauen, so muß das Leben immer mehr ins Leere geraten, so wird schließlich eine große Krisis unvermeidlich.

Solche Wendung zu einer radikalen Aufklärung erfolgt bei den Griechen mit den Sophisten. Sie zutreffend zu würdigen ist deshalb so schwer, weil ihr Bild uns vornehmlich durch ihren erbittertsten Gegner überliefert ist; die von diesem gezogenen Konsequenzen werden leicht ihnen selbst als Behauptungen zugeschrieben. Vor allem waren die Sophisten nicht in erster Stelle Theoretiker, reine Philosophen, sondern Lehrer, Lehrer aller Geschicklichkeit für das praktische Leben, für das Handeln wie das Reden. Sie wollten ihre Schüler tauglich machen, in der Gesellschaft etwas zu leisten und zu erreichen, sie wollten ihnen im besondern durch Ausbildung rhetorischer und dialektischer Gewandtheit eine Überlegenheit über andere Menschen geben. Das alles entsprach einem Bedürfnis der Zeit und hat ohne Zweifel zur Erweckung und Bildung der Geister viel genützt. Aber mit dem Schätzbaren verschlang sich eng etwas Problematisches, ja Verwerfliches. Denn durch alles Wirken geht hier die Überzeugung, daß es keine sachliche Wahrheit giebt, daß uns keinerlei allgemeine Ordnungen binden, sondern alles auf der Meinung und dem Interesse des Menschen steht. So ward hier der Mensch zum „Maß aller Dinge“. Dieses Wort läßt sich verschieden deuten und wohl auch als ein Ausdruck tiefer Weisheit verstehen. Aber in jenen Zusammenhängen, wo zwischen Zufälligem und Wesentlichem im Menschen noch nicht geschieden wurde und sich ein Begriff der Menschheit von ihrer

unmittelbaren Erscheinung in den Individuen und Massen noch nicht losgerungen hatte, besagte es einen Verzicht auf alle allgemeingiltigen Normen, eine Preisgebung der Wahrheit an das jeweilige Belieben und die schwankenden Interessen der Menschen. Je nach dem Standpunkt, dem Gesichtspunkt, wie wir heute sagen würden, läßt sich alles so oder so wenden, so oder so beurteilen, läßt sich was einerseits als Recht erscheint, andererseits als Unrecht darstellen und umgekehrt, läßt sich nach Lage und Laune jeder Sache zum Siege verhelfen. So verwandelt sich der Inhalt des Lebens mehr und mehr in Gebrauch, Genuß, ja Spiel des bloßen Subjektes; das Individuum kennt keine Schranke und keine Rücksicht, der Kraftmensch verspottet alle ihm entgegengehaltenen Ordnungen als bloße Satzungen, als eine Erfindung der Schwachen, denen er die Gewalt und den Vorteil des Stärkern als das wahre Naturrecht entgegensetzt. So muß hier das Gute dem Nützlichen weichen, alles wird relativ, nirgends findet die Überzeugung einen sichern Halt, nirgends das Handeln ein Ziel, das den Menschen über sich selbst hinaus bildet. Gewiß hat auch ein solcher Relativismus seine Bedeutung, und es muß sich jede Überzeugung irgend mit ihm abfinden. Aber sobald er sich zum absoluten Herrscher aufwirft, wird er zum Feind alles Großen und Wahren. Seine Dialektik muß alsdann alles Feste zersetzen, sein geistreiches Spiel allen Ernst des Lebens zerstören und alle Tiefe verschließen; alles subjektive Kraftgefühl, alles Gerede von Kraft kann immer weniger den Mangel an wahrer Kraft, die Hohlheit dieses ganzen Getriebes verdecken. Schließlich muß solches bewegliche und witzige Treiben in Frivolität auslaufen. Nichts aber erträgt die Menschheit auf die Dauer weniger als eine frivole Behandlung der Hauptfragen ihres Glückes und ihrer geistigen Existenz.

Aber die Sophisten sind leichter abzuweisen als zu überwinden. Die von ihnen entfachte Bewegung verhindert durchaus eine einfache Rückkehr zu der frühern Lage, alle bloße Autorität und Überlieferung hat endgiltig ihre Überzeugungskraft verloren. Eine Überwindung und Weiterbildung kann nicht anders erfolgen als durch eine innere Umbildung des Lebens, als dadurch, daß das Subjekt in seiner eigenen Innerlichkeit neue Zusammenhänge und neue Ordnungen entdeckt, daß in ihm selbst eine geistige Welt aufsteigt, die den Menschen von der bloßen Willkür befreit und in sich selbst befestigt. Daß die Arbeit der griechischen Philosophie dies vollbracht hat, das bleibt ihr größtes Verdienst, und das führt sie selbst auf die Höhe ihrer Entwickelung.

Diese Bewegung kommt in Fluß durch Sokrates. Die Art seines Wirkens steht äußerlich den Sophisten so nahe, daß das Urteil vieler

Zeitgenossen ihn damit einfach zusammenwarf. Auch er wirkt als Lehrer und will die Jugend für das Leben bilden, auch er reflektiert und räsonniert, auch er läßt nichts gelten ohne eine vernunftgemäße Begründung, auch ihm gilt der Mensch als die Hauptsache; er scheint ein Aufklärer wie die Anderen. Aber er gelangt zu einem festen Punkt, von dem aus sich ihm alles Denken und Leben umgestaltet. Ihm eröffnet sich die Einsicht in den gewaltigen Unterschied zwischen den Meinungen der Menschen mit ihrer Verschiedenheit wie ihrem unablässigen Wechsel und dem wissenschaftlichen Denken mit seinen Begriffen. Mit diesen Begriffen ergiebt sich eine Wahrheit der Dinge, in ihnen erscheint etwas Festes, Unwandelbares, Allgemeingiltiges, das eine zwingende Kraft übt und alle Willkür abweist. Damit entsteht aber eine ungeheure Aufgabe, und das ganze Leben gerät in gewaltige Erregung. Denn nun gilt es durch Auffindung und Klärung der Begriffe den Gesamtbefund unsers Daseins auf seine Haltbarkeit zu prüfen, allen Schein zu entfernen, das ganze Leben in die Wahrheit zu heben. Dabei gelangt freilich Sokrates nicht zu einem geschlossenen System, seine Arbeit bleibt ein Suchen, ein unermüdliches, immer neu einsetzendes Suchen. Wohl bildet er sich zur Auffindung und Erklärung des Begriffes feste Methoden, aber sie anzuwenden vermag er nicht aus eigner Kraft, sondern nur im Verkehr mit anderen Menschen, in geordneter Rede und Gegenrede; so wird sein ganzes Wirken und Leben ein unablässiger Dialog. Er kann aber den Menschen so nahe bleiben, weil er der wissenschaftlichen Arbeit durchaus die Richtung auf das praktische und sittliche Leben giebt. Dieses Leben soll nunmehr durchaus auf die vernünftige Einsicht gegründet werden; damit wird das Gute über die Meinung der bloßen Menschen sicher hinausgehoben und ein neuer Begriff der Tugend gewonnen. Nicht die Leistung nach außen und der Erfolg in der Gesellschaft wird jetzt zur Hauptsache, sondern die Übereinstimmung mit sich selbst, die Gesundheit und Harmonie der Seele. Das Innenleben erhält damit eine Selbständigkeit und einen Selbstwert; so ganz ist es in sich selbst vertieft und mit sich selbst beschäftigt, daß alle Fragen des äußern Geschickes zurücktreten. Auch hier zeigt die Ausführung viel Unfertiges, und es fließt auch manches Kleinere und Flachere mit ein, was dem Hauptzuge des Strebens widerspricht. Aber die große Wendung zur Selbständigkeit des Innenwesens, die Freilegung des Innenlebens bleibt dabei in voller Kraft, und alles Unfertige und Unausgeglichene verschwindet vor der Treue und dem ungeheuren Ernst dieser Lebensarbeit, sowie vor dem heroischen Tode, der diese Arbeit besiegelte. Ein sicherer Grundstein war damit

gelegt, eine neue Bahn eröffnet, auf der nun rasch — in Plato — die griechische Lebensanschauung ihre philosophische Höhe erreichte.

2. Plato.

a. Allgemeines.

Platos Lebensanschauung richtig zu zeichnen, ist wohl die schwerste Aufgabe unserer ganzen Untersuchung. Vor allem deshalb, weil in seine Werke seine ganze gewaltige Persönlichkeit einströmt und wie ihren überquellenden Reichtum so auch ihre großen Gegensätze in sie hineinträgt. Plato ist an erster Stelle der mächtige Denker, dessen Durst nach Wahrheit und Wesen weitaus nicht genügt, was „man so erkennen heißt", was die Welt des ersten Eindrucks an Einsicht eröffnet und an Wirklichkeit bietet. Eine tiefere Natur drängt ihn mit aller Glut und Leidenschaft darüber hinaus zum Suchen einer neuen Welt wesenhafterer Art. Je mehr er dahin vordringt, desto mehr verblaßt ihm das erste Dasein zu bloßem Schein; das Neue aber, unerfaßbar dem leiblichen Auge, ist dem Auge seines Geistes mit voller Klarheit gegenwärtig. In solchem Kampf um Welten erweist sich eine ungeheure Denkkraft, sie bewegt die starrsten Massen und überwindet die härtesten Gegensätze wie in leichtem Spiel, sie schaltet über den Dingen mit der Macht und Sicherheit eines Herrschers.

Aber der königliche Denker ist zugleich ein begeisterter Freund der Schönheit, ja ein Künstler von Gottes Gnaden. Schwerlich hat je ein Denker so die Philosophie mit künstlerischem Geist durchdrungen wie Plato. Was immer ihn innerlich erfüllt, das weiß er mit zauberischer Kraft vor das Auge zu stellen, die Phantasie wird hier zur treuesten Gehilfin der Gedankenarbeit. Nicht nur durchflicht sie die Untersuchung unablässig mit glanzvollen Bildern, sondern sie übernimmt wohl selbst die Führung und ergänzt den lehrhaften Vortrag durch den Mythus, namentlich da, wo eine nähere Gestaltung eines allgemeinen Gedankens gesucht wird, welche die Begriffsarbeit aus sich selbst nicht finden kann. Die vollkommenste Verschmelzung von künstlerischem und wissenschaftlichem Streben zeigen seine Dialoge. Die äußere Situation ist hier mit wunderbarer Harmonie zu den inneren Vorgängen gestimmt, und der Fortschritt der Gedankenbewegung erfolgt in einem dramatischen Aufbau und unter dramatischer Spannung. So sehr ist aller rohe Stoff von der Form überwunden, so sehr alle Bildung zu reiner Gestalt geklärt, daß Platos Schaffen leicht als ein müheloses erscheinen und die

ungeheure Arbeit des Mannes sowie der leidenschaftliche Affekt seines Wesens vergessen werden konnte.

Der geniale Künstler und Denker ist endlich aber auch eine große ethische Persönlichkeit, eine Persönlichkeit, die nicht nur alles Unlautere streng von sich weist, alles Gemeine tief unter sich läßt, sondern die auch gemäß ihrer kräftigen Art alles Schlechte und Verwerfliche in den menschlichen Verhältnissen mit tiefstem Schmerz empfindet und edlen Zorns einen unerbittlichen Kampf dagegen aufnimmt. Über aller Verzweigung und Verwickelung der Arbeit eröffnet sich ihm eine Aufgabe des innern und des ganzen Menschen: die Bildung der Seele zu innerer Harmonie und Gerechtigkeit. Diese Aufgabe hat eine unvergleichliche Hoheit gegen alle anderen, „alles Gold über der Erde und unter der Erde wiegt die Tugend nicht auf“. So wird Plato nicht nur ein kühner Reformator der gesellschaftlichen Verhältnisse, er vollzieht für das Ganze der Menschheit eine Vertiefung ethischen Lebens.

Diese drei Hauptrichtungen seines Wesens wirken aber in dem Lebenswerk des Mannes nicht nur miteinander, sondern nicht selten auch gegeneinander. Wohl steht alles in fruchtbarster Wechselwirkung, und es erwächst daraus eine unerschöpfliche Bewegung. Aber eine volle Ausgleichung und Einigung ist nicht erreicht; es bleiben verschiedene Strömungen, die einander oft durchkreuzen, bisweilen direkt hemmen; es bleibt somit eine Fülle von Fragen und Aufgaben.

Verwickelungen anderer Art entstehen aus Platos Verhältnis zu seiner Umgebung. Der Denker führt gegen sie einen unablässigen Kampf, und seine Arbeit scheint so ganz auf sich selbst gestellt, alles Schaffen quillt so frisch und ursprünglich auf, daß eine Nachgiebigkeit gegen äußere Einflüsse, eine Anpassung an Massenmeinungen hier nicht den mindesten Platz hat. Innerlich aber ist Platos keineswegs abgelöst von der geistigen Art und Arbeit seines Volkes; sein eigenes Wesen hält ihn damit eng zusammen, sein Schaffen zieht daraus reiche Nahrung, indem von dort in die Denkarbeit charakteristische Grundanschauungen und Wertschätzungen einfließen und sie über das Vermögen der bloßen Gedankenbewegung hinaus zu anschaulicher Gestalt weiterbilden. So spielt Selbstgewonnenes und Empfangenes, freies Denken und feste Natur, Individuelles und Gemeinsames fortwährend ineinander; wer hier verstehen will, muß scheiden und unterscheiden, und zugleich darf der Zusammenhang nicht verloren gehen, dürfen die verschiedenen Seiten nicht als getrennte Stücke auseinanderfallen.

Endlich muß unsere Aufgabe auch die Probleme teilen, welche die lange Ausdehnung der litterarischen Thätigkeit Platos und die innere Verschiebung seiner Überzeugungen mit sich bringt. Ohne Zweifel überdauert ein fester Grundstock der geistigen Art und der persönlichen Gesinnung allen Wandel, aber im Schaffen unterscheiden sich deutlich mindestens drei Phasen. Der Denker hat zunächst noch einen engen Anschluß an Sokrates, und aller Ernst des Kampfes gegen die vorgefundenen Verhältnisse wird noch kein schroffer Bruch mit den Grundlagen des griechischen Lebens; dann erreicht Plato mit seiner Ideenlehre seine volle Selbständigkeit und entfaltet den schärfsten Gegensatz nicht nur zum griechischen, sondern zu allem menschlichen Thun und Treiben; endlich mildert sich die Spannung, nicht ohne Resignation verläßt der Denker seine steile Höhe und sucht mehr Anlehnung bei der Umgebung und Überlieferung. Aber diese Phasen weiter zu zerlegen und eine genauere Reihenfolge der Schriften herzustellen, das führt auf ein Feld voll Ungewißheit und Streit. Ganz wird unsere Untersuchung diesen Problemen nicht ausweichen können, in der Hauptsache aber darf sie sich an die Epoche halten, welche Plato in seiner größten Selbständigkeit zeigt und zugleich am tiefsten auf die Menschheit gewirkt hat.

b. Die Ideenlehre.

Platos eigenes Streben hat seinen Ausgangspunkt in einer tiefen Unzufriedenheit, ja völligen Zerfallenheit mit der gesellschaftlichen Umgebung. Es ist zunächst die athenische Demokratie, die seinen Unwillen erregt, das Thun und Treiben „der Vielen“, jenes „großen Tieres“, das ohne Einsicht und ohne Ernst über die wichtigsten Dinge, über Wahr und Falsch, Gut und Böse befindet und zugleich mit seiner Meinung unablässig hin- und herschwankt. Auf diesem Boden kann das Leben nie zur Festigkeit und zur Vernunft gelangen. Ja, die Seele des Menschen leidet hier Gefahr, indem der noch in der Bildung begriffene Geist der Jünglinge von hier mit lärmenden Massenwirkungen umfangen, durch Trugbilder einer großen politischen Wirksamkeit berückt und dadurch den wahren Gütern des Lebens entfremdet wird. Aber so sehr solches Bild athenischer Verhältnisse in aller Erörterung nachwirkt, dem Philosophen verwandelt sich der Notstand seiner Zeit und seines Volkes in ein bleibendes und allgemeines Problem. Nicht bloß das griechische Staatsleben, sondern alles menschliche Thun, das sich selbst genügen will und keine Verbindung mit größeren und festeren Zusammenhängen kennt,

gilt ihm als klein und elend, es wird vom Schein beherrscht und kann nicht mehr bieten als ein Scheinglück. So reißt er sich los von jenem Kreis und sucht das Heil beim großen All; statt nach unten zu blicken in das flüchtige Treiben der Menschen und uns in gegenseitiger Befehdung mit Neid und Haß zu erfüllen, heißt er uns aufschauen zu den urewigen, aller Ungerechtigkeit überlegenen Ordnungen des Alls, wie sie uns der Anblick des Firmaments so deutlich empfinden läßt; die Harmonie, die aus ihnen wirkt, wird auch das Verfehlte unserer Lage bemeistern. So verlegt sich der Schwerpunkt des Lebens aus den Beziehungen zu den Mitmenschen in das Verhältnis zum großen All.

Hatte früher der gesellschaftliche Kreis Menschliches und Göttliches in Eins verbunden, so erfolgt nun eine Spaltung, weil das soziale Leben der durch die geistige Arbeit geweckten und vertieften Innerlichkeit nicht mehr genügt; ein heißes Verlangen nach größerer Weite und mehr noch nach uerschütterlicher Beständigkeit treibt zwingend zu einer kosmischen Lebensführung.

Aber dieses neue Leben stößt sofort auf ein anscheinend unüberwindliches Hemmnis. Die Welt, welche den Menschen unmittelbar umfängt, war durch die Arbeit der Wissenschaft erschüttert und zersetzt; namentlich schien die Wandelbarkeit des Stoffes, der unaufhörliche Fluß der sinnlichen Dinge viel zu einleuchtend, als daß sich von dorther eine Befestigung des Lebens und Strebens erwarten ließ. Blieb dieses Reich der Sinne die einzige Welt, so entschwand alle Hoffnung auf Rettung durch das große All. Aber kann neben ihr, über ihr nicht noch eine andere Wirklichkeit bestehen? Es war Sokrates' Lehre vom Denken und den Begriffen, welche hier einen neuen Ausblick eröffnete. In den Begriffen war gegenüber den schwankenden Meinungen etwas Festes und Allgemeingiltiges erkannt, für Sokrates freilich nur innerhalb unsers menschlichen Bereiches. Aber Plato, den seine ganze Art über das Menschliche hinausdrängt, thut auch hier einen großen Schritt vorwärts. Wie könnte der Begriff, so meint er, wahr sein, wenn ihm nicht eine Wirklichkeit in den Dingen entspräche, wie könnte es eine beständige Wahrheit geben, ohne ein unwandelbares Sein? Der Philosoph teilt hier durchaus die griechische Denkart, welche den Menschen nicht von der Welt ablöst und wie ein Fürsichsein ihr entgegensetzt, sondern ihn dem großen Ganzen einfügt und als einen Teil von ihm versteht. Das kleine Leben wird hier durchaus gebunden an das große und zu seiner Nachahmung aufgefordert, denn nicht entfacht und nährt sich, nach Plato's Ausdruck, das Feuer des Alls aus dem Feuer

bei uns, sondern es hat vielmehr von jenem das Meine und das Deine und das aller Lebewesen alles, was es hat. Dabei scheint die Welt direkt und rein zum Menschen zu wirken, nicht durch die Vermittelung und wohl auch Trübung einer Sondernatur des Subjekts. Alles Erkennen geht hier von Gleichem zu Gleichem. Wie nach Platos Wort das Auge sonnenartig sein muß, um im Licht der Sonne zu sehen, so kann auch unsere Vernunft nur kraft einer innern Verwandtschaft das All ergreifen und sich aneignen; Ewiges erkennt die Seele nur, sofern Ewiges in ihr wohnt.

Bei solchem ungebrochenen Glauben an dem Zusammenhang, ja die Wesensgleichheit des Menschen mit dem All läßt sich von dem Befunde der kleinen Welt mit Sicherheit schließen auf den Inhalt der großen Welt; was bei uns in mächtiger und fruchtbarer Entfaltung steht, dem muß eine Wirklichkeit des Alls entsprechen, das bezeugt zweifellos eine solche Wirklichkeit. Nun aber ist Plato dessen felsenfest gewiß, daß wir in der Wissenschaft eine neue Art des Lebens, im besondern etwas unerschütterlich Festes gegenüber aller schwankenden Meinung besitzen; so giebt es sicherlich auch ein in sich selbst gegründetes, unwandelbares Sein jenseit der fließenden Sinnenwelt, eine höhere unsinnliche Welt.

Auf diesem Wege kommt Plato zum Kern seiner philosophischen Überzeugung, zu seiner Ideenlehre. Das Wort Idee, ursprünglich Aussehen, Bild, Gestalt bedeutend und auch in der Philosophie schon vor Plato verwandt, erhält und behauptet von hier aus einen technischen Sinn; es bezeichnet nun das reale Gegenstück des Begriffes in der großen Welt, ein wesenhaftes, nur dem Gedanken zugängliches, den Sinnen überlegenes Sein. In der Ideenlehre erfolgt — gewiß nicht ohne Einfluß der Mathematik — eine Objektivirung unserer Begriffe; der Denker versetzt sie mit mächtiger logischer Phantasie über unsern Kreis hinaus in das All und verkörpert sie hier uns gegenüber zu selbständigen Wesenheiten. Wie aber bei uns die Begriffe zu einander streben und schließlich in Ein Gedankenreich zusammenwachsen, so verbinden sich auch die Ideen zu Einer unsinnlichen Welt, zu einer Ideenwelt, die alle echte Wesenheit in sich faßt.

Die Anerkennung dieser neuen Welt ist aber zugleich eine Spaltung der Wirklichkeit und des Lebens. Denn die Ideen, wie Plato sie versteht, sind keineswegs bloß Größen und Kräfte innerhalb der nächsten Welt, sie bringen nicht eine bloße Weiterbildung des sinnlichen Daseins. Eben das, was der Denker bei ihnen sucht und mit Sicherheit von ihnen erwartet, die Begründung einer unverbrüchlichen Wahrheit, ein in sich selbst befestigtes Reich wesenhaften

Seins, das können sie nur gewähren bei voller Selbständigkeit und sicherer Überlegenheit gegen die unstete sinnliche Welt. Nur so kann sich in ihnen gegenüber aller bloßen Meinung der Menschen ein an sich selbst Wahres, Gutes, Schönes entfalten und unser Streben an sich ziehen, nur so hört der bloße Mensch auf das Maß der Dinge zu sein, und es braucht alle Jämmerlichkeit des nächsten menschlichen Daseins uns nicht mehr niederzudrücken, noch in dem freudigen Glauben an die Weltmacht des Guten zu erschüttern.

So wirkt die ganze Energie, mit der Plato Begriff und Meinung scheidet, auch zur Scheidung zweier Welten. Es behält nämlich auch die sinnliche Welt eine gewisse Realität, sie verflüchtigt sich nicht zu bloßem Schein, um alle Wirklichkeit der Welt reiner Wesenheit zu lassen. Auch die sinnliche Welt enthält ein Wirken der Ideen. Aber es ist dies hier getrübt und gehemmt durch ein fremdartiges Medium, den gestaltlosen und unbeständigen Stoff; die sichtbare Welt ist nicht ein Reich reiner Vernunft, sondern ein Erzeugnis von Vernunft und Notwendigkeit; sie kann daher das Wahre und Gute nie in vollkommener Gestalt, und was sie davon besitzt, nur im Licht jener höhern Welt zeigen. Diese Welt ist daher die erste, uns geistig nächste Welt; sie nur kann sich uns zu völliger Klarheit erschließen, während die Sinnenwelt stets in trübem Dämmerlichte bleibt; in ihr ist daher unsere Stellung zu nehmen und aus ihr der Anblick unsers Lebens zu gestalten.

Das aber besagt eine gewaltige Verschiebung gegen seine herkömmliche Art. Die Aufgabe aller Aufgaben wird nun, die wesenhafte und unwandelbare Welt anzueignen. Das aber vermag nur das Erkennen, das Auge des Geistes für die unsichtbare Welt. So wird das Erkennen zur Seele unsers Lebens, zum Vermittler aller Geistigkeit. Wie es alle Verbindung des Menschen mit der wahren Welt herstellt und aufrecht erhält, so ist auf wissenschaftliche Einsicht alles zu gründen und von ihr alles zu durchleuchten, was in unserm Leben echt und wertvoll sein soll.

Zugleich aber verwandelt sich mit jener Wendung der eigene Anblick der Wirklichkeit. Alles Sinnliche an den Dingen wird zurückgedrängt und herabgesetzt; es hat eine Bedeutung nicht durch sein unmittelbares Dasein, sondern nur durch das, was es an Unsinnlichem ausdrückt; es gilt als nichtig und gemein, wo es selbständig auftritt. Dagegen werden unsinnliche, nur dem Denken zugängliche Größen nun zum Kern der Wirklichkeit, ja zur allein wahren Welt. Mit ihnen wird, entsprechend der Natur der Begriffe, das Allgemeine, das was die verschiedenen Dinge zusammen besitzen, zur Hauptsache, während die individuellen und unterscheidenden Züge

als etwas Untergeordnetes und Unfaßbares weit zurückweichen. Erst mit jenen allgemeinen Größen scheint die Welt durchsichtig zu werden, sie bilden die festen Typen, mittels deren ein Sinn der Wirklichkeit erkannt und das chaotische Durcheinander zu Maß und Ordnung gefügt wird.

Hingegen verliert das unmittelbare Dasein seinen Zauber, es verblassen die bunten Farben der anschaulichen Welt. Die Wirklichkeit würde sich grau in grau malen, wenn nicht die Schöpferkraft des Denkers ihren Gebilden ein eigenes Leben einhauchte und sie mit voller Unmittelbarkeit zu uns wirken ließe. Das aber geschieht hier in Wahrheit. Die unsinnlichen Größen gewinnen die Festigkeit und den Zusammenhang einer Welt und umfangen den Menschen von innen her als ein in sich selbst begründetes Reich. Erst damit wird die Innerlichkeit selbständig gegen alles Äußere und erhält große Aufgaben im eigenen Kreise; nun besagt die Wendung zu ihr keine Absonderung und Vereinzelung, sondern gerade im Innern findet jetzt der Mensch einen Zusammenhang mit dem großen All, gerade hier vermag sich sein Leben zu einem Weltleben zu erweitern. Daß sich aber bei Plato die Innenwelt vornehmlich der geistigen Kraft, der Arbeit des Gedankens erschließt, nicht dem Gemüt und der Gesinnung persönlichen Lebens, das giebt der Innerlichkeit auf dem Boden der griechischen Kultur einen unterscheidenden Charakter, und das erstreckt mächtige Wirkungen in die Gesamtgeschichte der Menschheit.

So eine Umwälzung, die das ganze Leben in neue Bahnen treibt. Sie vollbringen kann der Philosoph nur, indem ihm die Denkarbeit weit über die sonstige Fassung hinauswächst und den ganzen Affekt seines Wesens an sich zieht. Hier ist die Philosophie keine bloße Theorie im späteren Sinne, sondern eine Wendung des ganzen Wesens vom Schein zur Wahrheit, ein Erwachen aus dem Schlummer, der sonst das Leben befangen hält, eine Reinigung von aller Stofflichkeit mit ihren niederen Trieben. Sie wurzelt in dem Streben nach Unvergänglichkeit, wie es den Kern aller Liebe bildet; sie beginnt mit einem Staunen über die Widersprüche des Daseins, ja einem brennenden Schmerz über den Nichtbesitz der geahnten und ersehnten Güter; sie erscheint zunächst als begeisterter Drang, als schwärmerische Verzückung, um sich dann aber durch die Zucht der Arbeit zu läutern und zum Wissen zu klären. Das dialektische Verfahren, das sie auf ihrer Höhe entwickelt, die Aufsuchung und Einteilung der Begriffe, ist „die höchste Gabe der Götter und das wahre Feuer des Prometheus“.

Wie aber das Streben nach Wahrheit den ganzen Menschen umfaßt, so werden in die Wahrheit selbst die anderen Ideale eingeschlossen: in dem Wahren wird unmittelbar auch Schönes und Gutes erreicht. Zunächst zeigt das Streben nach Wesenheit mitten im schweren Ernst der Begriffsarbeit einen künstlerischen Zug. Die unsinnliche Welt bewahrt bei aller Abstreifung roher Sinnlichkeit eine eigentümliche Festigkeit und Gegenständlichkeit; auch bei den sublimsten Begriffen erlischt nicht alle Verwandtschaft mit dem Sinnlichen und Räumlichen. So erscheint das Erkennen als ein Erblicken eines beharrenden Vorwurfs, es entwickelt sich der Begriff einer geistigen Anschauung, alle Denkarbeit wird eingefaßt von einem unmittelbaren Ergreifen, alle wissenschaftliche Analyse von einer künstlerischen Synthese. Dabei wird ein eigentümlich griechischer Sinn der Anschauung vom Denker aufgenommen und weitergebildet. Anschauen bedeutet hier nicht ein passives Aufnehmen eines fremden Gegenstandes, sondern es verbindet Thätigkeit und Vorwurf zu lebendigem Kontakt, um unablässig Leben vom einen zum andern hinüberzuführen. Daher vermag der Mensch durch die Anschauung der anfänglichen Enge zu entwachsen, die Einigung mit dem wesensverwandten Gegenwurf erhöht ihn über sich selbst. Wir werden zu dem, was uns so eng und so thätig berührt.

So verstanden, ist die Anschauung untrennbar von der geistigen Produktion, dem Zeugungstriebe, dem Eros, diesem ewig jugendlichen Gott. Denn auch hier waltet ein Suchen des Wesensverwandten; nur in Gemeinschaft mit solchem kann das nach Ewigkeit dürstende Wesen Unvergängliches hervorbringen und dadurch sein Sehnen stillen. So wird die Forschung zum geistigen Schaffen, in ihm wirkt ein mächtiger Gestaltungsdrang dahin, durch die Berührung unsers Strebens mit der Vernunft des Alls Geist und Wahrheit zu erzeugen. Mit dem Begriff der geistigen Produktion aber, wie er hier zuerst der Wissenschaft aufgeht, wird die Kunst dem innersten Kern der Forschung eingepflanzt.

Zu diesem Bunde aber gesellt sich weiter das Gute. Das Streben zur Welt des Wesens ist von Haus aus ethischen Charakters. Denn es ist der Trieb der Wahrhaftigkeit, der mit dem Scheine brechen und die Wahrheit suchen heißt. Die Wahrhaftigkeit aber vollendet sich nur durch die Wahrheit, denn wen die Wahrheit erfüllt, der wird selbst wahrhaftig. Die Bewegung zur Wahrheit ist aber für Plato selbst um so mehr eine persönliche That, als er eine neue Welt ursprünglich aufzubringen und gegen den Widerspruch der ganzen Umgebung zu verfechten hat. In der Sache aber sind Wahres und Gutes

deshalb so eng verflochten, weil PLATO nichts mit größerer Hingebung sucht, nichts für ein höheres Gut erachtet als ein beständiges und unwandelbares Sein; nur ein Ewiges kann das Leben von dem unerträglichen Wandel des Sinnenscheins und der Nichtigkeit des Alltagstreibens befreien. Ewiger Art aber ist nichts Anderes als das Wesenhafte, das uns die Wahrheitsforschung eröffnet.

So verbinden sich in ihr alle geistigen Bestrebungen des Menschen, um sich zugleich hoch über die gewöhnliche Gestalt hinauszuheben. Diese Grundüberzeugung trägt die ganze platonische Lebenslehre und giebt ihr bei aller Mannigfaltigkeit einen einheitlichen Charakter. Ohne Wissen besteht kein echtes Gut, durch das Wissen erreicht alles seine Höhe. Das Wissen aber scheidet sich scharf von der bloßen Meinung, die das Durchschnittsleben beherrscht; so bleibt das neue Leben stets mit einem schroffen Gegensatz behaftet, und des Kampfes ist hier kein Ende.

c. Die Weltflucht der reinen Spekulation.

Aber auf dieser gemeinsamen Grundlage erwachsen zwei verschiedene Lebenstypen, zwiefach gestaltet sich die Stellung des Wissens zur Wirklichkeit; bildet es einmal den ausschließlichen Bestand des echten Lebens, so wird es dann zur Seele eines weitern und reichern Prozesses. Das Verlangen nach wesenhaftem Sein kann sich schroff gegen alles wenden, was die Welt an Mannigfaltigkeit des Lebens aufweist. Denn mit ihrer unablässigen Veränderung und mit ihren zusammengesetzten Bildungen dünkt sie gegenüber dem ewigen und einfachen Sein, wohin die Sehnsucht geht, ein Reich bloßen Scheines und Truges; es wird zur gebieterischen Pflicht, sich gänzlich davon loszureißen und wie das Wahre, so auch das Schöne und das Gute lediglich bei dem wesenhaften Sein zu suchen, das sich auf dem Gipfel der Forschung eröffnet. Diesen Gipfel kann die Forschung, so scheint es, nur erklimmen, wenn sie alles fallen läßt, was die Dinge an Mannigfaltigkeit besitzen, wenn alle Eigenschaften vor dem reinen Wesen verschwinden. Hier ist es das unwandelbar Eine, das schlechthin Einfache, das Allerallgemeinste, das alle Wirklichkeit in Anspruch nimmt; alle bunte Vielheit der Dinge versinkt in den Abgrund der gestaltlosen Ewigkeit. Zugleich wird alle Lust und Liebe, alle Sorge und Arbeit, die sich dem Reich der Gestaltung zuwendet, zum Raube an der Wahrheit, dieser eifrigen Gottheit, die nichts Fremdes neben sich duldet, ja selbst alles Bildnis und Gleichnis ablehnt.

Aus solcher Gesinnung entwickelt sich ein Lebenstypus, der unsere menschliche Wirklichkeit schroff auseinanderreißt und alles Gute auf die eine Seite stellt, auf der andern alles für nichtig und verfehlt erklärt. Alle Vermittelungen und Abstufungen weichen hier einem unerbittlichen Entweder — oder. Das Geistesleben hat hier keinen andern Inhalt als das Denken, die Seele trägt nicht in sich verschiedene Stufen, sondern sie ist nichts anderes als reine Denkkraft, Intelligenz; diese Denkkraft aber erreicht die Wahrheit nur dann, wenn sie ohne alle Hilfe der Sinne bloß aus eigener Kraft zum Wesenhaften strebt. Zugleich zerreißt alles innere Band zwischen Seele und Körper; Geistiges und Sinnliches stehen unversöhnlich gegen einander wie Wahrheit und Schein.

Dieser Gedankenrichtung entspricht eine starke Geringschätzung, ja völlige Abweisung des durchschnittlichen Lebens. Es enthält nicht nur Hemmungen und Übel im Einzelnen, sondern es ist mit seiner Haltlosigkeit und Scheinhaftigkeit in der Grundlage verfehlt. Auf diesem Boden findet sich nirgends ein reines Glück, sondern wie im Drama verschlingen sich überall Lust und Schmerz miteinander und erzeugen sich gegenseitig. Alles Mühen geht hier auf die Meinungen und Begierden der Menschen oder auf vergängliche und zusammengesetzte Dinge; ein kleinliches Markt- und Geschäftstreiben nimmt hier das Sinnen gefangen. Hier findet sich keine wahre, sondern nur eine Scheintugend, es herrschen die bloße Nützlichkeit und der äußere Erfolg, und was sich Tugend rühmt, ist oft nur die Kehrseite von Fehlern und Lastern; hier bewegen wir uns lediglich in Bildern und Schatten eines wahren Lebens. Solche Ablösung des Ideals von unserer Wirklichkeit ergiebt zugleich eine schroffe Scheidung der Menschen: auf der einen Seite die wenigen Weisen, welche den wahren Weg gefunden haben, auf der andern alle übrigen, eine große unterschiedslose Masse, unter die der Weise geraten ist wie ein Same in ein fremdes Erdreich. Er befindet sich hier mit den anderen zusammen in der finstern Höhle der Sinnlichkeit, wohin die große und lichte Welt der Wahrheit nur matte und flüchtige Schatten wirft. Sollte er nicht dieser Höhle menschlichen Seins zu entrinnen und sich direkt dem göttlichen Lichte zuzuwenden suchen, wenn dies irgend möglich ist?

Nun aber ist es möglich; das Denken eröffnet einen sichern Weg zur Wahrheit und Ewigkeit. So wird der Tüchtige diesen Weg beschreiten und jene Welt des trüben Scheins von sich werfen; das Wahrheitsstreben wird zur Weltflucht, es wendet sich feindlich gegen alles, was uns in jenem Reich des Scheins festzuhalten droht. Fest-

halten aber kann uns alles, was dort als Gut gepriesen wird: Schönheit, Reichtum, Körperkraft, angesehene Verwandtschaft u. s. w.; so muß es uns jetzt durchaus gleichgiltig werden. Die Seele ist im Leibe nicht nur, wie der Meergott Glaukos durch Muscheln und Schlamm, bis zur Unkenntlichkeit verhüllt, sondern sie befindet sich hier wie in einem Kerker, ja einem Grabe. Damit verliert der Tod allen Schrecken, er gilt als eine „Befreiung von aller Irrung und Unvernunft und Furcht und wilden Leidenschaften und allen anderen menschlichen Übeln". Nur die körperfreie Seele wird die volle Wahrheit schauen, denn nur Reines darf das Reine berühren. So gilt es diese Wendung auch in unsern Willen aufzunehmen, uns innerlich zu befreien von jenem Scheinleben, eine Reinigung von allem Schlamm der Sinnlichkeit zu vollziehen. Das aber thut die Philosophie; so wird sie zur Ablösung der Seele vom Körper, zur Sorge für den Tod, zur Rückkehr aus der Fremde in die Heimat.

Damit aber ergehen eigentümliche Forderungen auch an die innere Gestaltung des Seelenlebens. Die Seele halte sich fern von Lust und Begier, von Schmerz und Furcht; denn diese schmieden uns mit festen Banden an den Körper und verleiten uns, die Welt des Sinnenscheins für die wahre zu nehmen. Die Affekte aber kann sie nicht ablegen, ohne sich von allen Zusammenhängen des Daseins zu befreien; denn durch sie wird der Mensch in Schicksal und Leid verwickelt, die doch nicht an sich herankommen lassen darf, wer von der geistigen Thätigkeit alles Glück erwartet. So entfaltet sich ein Lebensideal des selbstgenugsamen Weisen, das alle weitere Geschichte der griechischen Philosophie begleitet und dabei je nach der nähern Gestaltung des Denkens verschiedene Färbungen annimmt. Plato vermag in dieses Ideal eine besondere Wärme hineinzulegen, da er in der Wahrheit, wie wir sahen, zugleich das Schöne und das Gute findet. So sinkt denn Leid und Liebe des Alltagslebens für den Denker zu völliger Nichtigkeit herab; je mehr er sich in der Wahrheit und Tugend befestigt, desto gleichgültiger wird er gegen alle Schläge des Schicksals. Für den Tüchtigen, den die Anschauung des Wesenhaften und Ewigen erfüllt, hat selbst der Verlust eines Sohnes oder Bruders oder auch seines Vermögens — ist nicht auch diese Zusammenstellung bezeichnend? — nichts Furchtbares; eine tapfere und weise Seele wird durch kein äußeres Ereignis erschüttert oder verändert. „Das Beste ist, sich bei Unglücksfällen ruhig zu verhalten und nicht aufzuregen, da weder bei solchen Dingen Gut und Böse klar ist, noch wer es schwer nimmt, dadurch etwas gewinnt, noch überhaupt etwas von den menschlichen Dingen großen Eifer verdient." Statt also über

Unfälle weibisch zu jammern, bemühen wir uns vielmehr mannhaft dem Erkrankten zu helfen, den Gefallenen aufzurichten! So wird die Entwickelung eines Empfindungslebens energisch abgewiesen, es erscheint hier als eine bloße Hemmung der Thätigkeit und geistigen Selbständigkeit. Der Denker erlangt keinen reinen Sieg, wenn er sich nicht mit heroischer Kraft über die Welt menschlicher Schmerzen und Freuden völlig hinaushebt.

So augenscheinlich eine Weltflucht. Freilich bleibt die Weltflucht Platos von der mittelalterlichen, deren Bild uns Neueren zuerst aufzusteigen pflegt, durch eine weite Kluft geschieden. Nur das sinnliche und menschliche Dasein, nicht die Welt schlechthin wird aufgegeben, und das erstrebte ewige Sein befindet sich nicht in jenseitiger Ferne als ein Gegenstand gläubiger Hoffnung, sondern es umfängt die wesensverwandte Seele auch in diesem Leben mit unmittelbarer Gegenwart; es erscheint ferner nicht als Gnadengabe einer höhern Macht, sondern es fordert als Hauptsache unsere eigene Thätigkeit, auf unserer Freiheit beruht die große Wendung zum Licht und Wesen.

Aber auch bei solcher Fassung bleibt ein schroffer Bruch nicht nur mit der nächsten Lage, sondern mit dem Ganzen der Menschheit. Einsam steht hier der Denker auf schwindelnder Höhe, und einförmig wird seine Welt. Aus der Wirklichkeit ist aller lebendige Inhalt verschwunden, tief unten liegen alle Schmerzen und Freuden, alle Sorgen und Interessen der Menschheit.

d. Das Reich des Schönen und Guten.

Mit dieser Weltflucht haben spätere Denker abgeschlossen und den Verzicht auf die Fülle der anschaulichen Wirklichkeit nicht als einen herben Verlust empfunden. Platos Wesen ist viel zu reich, und es dürstet viel zu sehr nach einer Entwickelung des ganzen Menschen auch in die Verzweigung hinein, als daß ihn ganz die farblose Welt der reinen Spekulation aufnehmen könnte, als daß es ihn nicht mächtig zurücktriebe auch in diese nächste Welt. Freilich wahrt auch bei solcher Richtung das Denken seine Überlegenheit. Dem Maß, das aus ihm entspringt, genügt die vorgefundene Wirklichkeit bei weitem nicht; so muß jenes hart mit ihr zusammenstoßen, eingreifende Umwandelungen an ihr verlangen. Aber bei allen Kämpfen wird das Gesamtverhältnis des Denkens zur Wirklichkeit ungleich freundlicher und fruchtbarer. Das Denken muß nun andere Bethätigungen neben sich anerkennen, es entspinnt sich ein Austausch von Wirkungen.

der beiden Teilen frommt. Nun kann die Forschung nicht mehr unser Dasein ausschließlich erfüllen, sondern sie steht und wirkt innerhalb eines reicheren und bewegteren Lebens.

Zunächst ist es das Schöne, das den Denker fesselt und freundlicher zur Umgebung stellt, die ihm so viel davon entgegenbringt. In dem Schönen findet Plato die Versöhnung zwischen Einheit und Vielheit, zu der seine eigene Art drängt. Wohl hat er die Gewalt des Einheitsgedankens über das menschliche Gemüt mit hinreißender Glut geschildert. Aber ihm alle Mannigfaltigkeit zum Opfer zu bringen vermag er nicht, in seinem Gedankenkreise behauptet sich auch eine Vielheit, und so gilt es, Einheit und Vielheit in ein festes Verhältnis zu setzen.

Das aber leistet die Idee des Schönen, wie Plato sie versteht. Denn er denkt dabei zunächst an eine Ordnung, Gliederung, Abstufung. Aus dem anfänglichen Chaos sollen beharrende Gestalten hervortreten, sich fest bei sich selbst zusammenschließen und gegen alles Fremde deutlich abgrenzen. Die Bildung erstreckt sich aber weiter ins Innere, indem sich verschiedene Teile scharf voneinander scheiden und gegeneinander abstufen, jeder sein Maß aus dem Ganzen empfängt, in dem Verhältnis der einzelnen Teile aber ein sicheres Ebenmaß erstrebt wird. So kann sich schließlich alle Mannigfaltigkeit zur Harmonie eines Kunstwerkes verbinden. Dabei erscheint die Ordnung keineswegs als von außen auferlegt, sondern als von innen her gewirkt, die Bildung zum Schönen wird getragen von eignem Leben und Streben, das Kunstwerk ist an sich selbst ein seelenvoller Organismus.

Der enge Zusammenhang des Denkers mit dem Schaffen seines Volkes ist hier augenscheinlich; er bietet uns die philosophische Fassung jenes klassisch Schönen, welches eben damals seine Vollendung erreicht hatte. Dem Denker ist wie der Kunst das Schöne vornehmlich plastischer Art, ein Schönes, das sicher in sich selbst ruht und mit edlem Gleichmaß wirkt, ein Schönes von festen, ja strengen Verhältnissen und klaren Abmessungen, von umgrenzter und durchsichtiger Gestalt, dabei durchaus beseelt von innerm Leben.

Aber zugleich kann die Gedankenarbeit nicht umhin, am Schönen auch ihre eigene Art zu erweisen. Der Denker entfernt aus ihm alles, was dem bloßen Reiz und Genuß dient, das lediglich Anmutige und Gefällige. Ja, er strebt auch hier über alle bloße Sinnlichkeit hinaus. So wenig gilt das Schöne als von Natur sinnlich, daß es erst in der Befreiung von allem Körperhaften, in der Erhebung zur reinen Geistigkeit sein volles Wesen erreicht. Es ist hier nach

Winckelmanns Ausdruck „wie ein aus der Materie durchs Feuer gezogener Geist“. Wenn sich damit aber das Schöne dem allgemeinen Begriff des Guten annähert, so soll es auch den besonderen Forderungen des moralisch Guten entsprechen. Auch in der Kunst wird nichts geduldet, was der sittlichen Befestigung und Veredelung irgend Abbruch thun kann. So ist das Schöne des Denkers durchaus vornehmer und vergeistigter Art.

Nach solcher Läuterung kann sich das Streben nach Schönheit dem nach Wahrheit eng verbinden; sowohl die Reinheit der Form wie die Festigkeit des Wesens bedarf der Abstreifung des Sinnenscheins; ist sie erfolgt, so können Gedankenarbeit und künstlerisches Bilden zum Aufbau einer neuen Welt zusammenwirken. Auch in den Kern der platonischen Überzeugung, die Ideenlehre, findet nun das Schöne Einlaß. Die unsinnlichen Wahrheiten, die zuerst alles Bildnis und Gleichnis ablehnten, erweisen sich nun als die reinen Gestalten, die sich gegenüber allem Fluß und Wandel behaupten, als die Urbilder, deren Abbild auch in der sinnlichen Welt durch alle Trübung des Stoffes hindurchscheint. So gesellt sich zum Gegensatz von Wesen und Schein der von Gestalt und Ungestalt, von Ordnung und Unordnung; die Ideen werden zu normierenden Typen, welche, selbst unwandelbar, alle Bildung beherrschen und alles Streben zu sich hinziehen.

Auch an diesem Punkt besteht ein enger Zusammenhang zwischen dem Denker und dem Schaffen seines Volkes. Denn „die Griechen verlangten von ihren Künstlern nicht Originalität im heutigen Sinne, d. h. nicht ewig abwechselnde Aufgaben und Darstellungsweisen; wenn für irgend einen Gegenstand der höchste Ausdruck einmal gefunden war, so blieb derselbe jahrhundertelang maßgebend. Es bildeten sich stehende Typen oder Darstellungsweisen und stehende Motive“ (Burckhardt).

Wie aber in den Ideen, so gewinnt überhaupt in der Lehre Platos das Streben der Griechen zum Schönen einen philosophischen Ausdruck und die Weiterbildung zu einer allumfassenden Weltanschauung, es wird zu einer Weltmacht auch für die wissenschaftliche Überzeugung. Hatte das Schöne bis dahin seinen Halt an den überkommenen mythologischen Vorstellungen, so soll es ihn jetzt in der Gedankenarbeit finden. Aber wer möchte leugnen, daß bei Plato in die Gedankenarbeit selbst das Mythologische mächtig hineinklingt?

So des Schönen fest und sicher kann Plato es überall in der großen Welt aufsuchen und im menschlichen Kreise verfechten. An jeder Stelle erkennt der vom Schein unbeirrte Blick des Forschers

Grenze und Ordnung, Ebenmaß und Harmonie sei es als vorhanden, sei es als naturgewiesenes Ziel. Von draußen bringt dem Philosophen solches Bild mit einleuchtender Klarheit der Anblick des Himmelsgewölbes entgegen, die unwandelbare Ordnung der Gestirne in all ihrer rastlosen Bewegung, um so mehr, als er sich alle Weltkörper in festen Abständen zu einem einzigen großen Weltbau verbunden denkt. Die ganze Natur, so lehrt er mit den Pythagoreern, steht unter mathematischen Verhältnissen, nach Formen und Zahlen hat Gott alles gestaltet, im besonderen vermag das geometrische Verhältniß Großes unter Göttern und Menschen. So ist es hier die Mathematik, wodurch sich die Übertragung der Idee des Schönen auf die Natur vollzieht; sie dient hier nicht sowohl der exakten als einer künstlerischen Weltanschauung.

Die wichtigste aller Harmonien ist aber die Harmonie des Lebens, derer allein die hellenische Art fähig dünkt. Auch hier hat die Natur alles in Grenzen und Ordnungen gewiesen, aber menschliche Irrung hat vieles gestört; es bedarf der Einsicht, um das Leben zu den wahren Zielen zurückzulenken. Auch hier gilt es, das anfängliche Chaos zu zerstreuen, was immer an Mannigfaltigkeit in uns angelegt ist, kräftig herauszubilden und deutlich gegeneinander abzugrenzen, dann aber alle Leistungen zu einem in sich abgestuften Lebenswerk harmonisch zu verbinden. Die rechte Bewegung geht hier nicht ins Grenzenlose und Unbestimmte, sondern es ist ihr ein festes Ziel gesteckt, und es giebt kein Anbilden immer neuer Kräfte; es verschwimmen die einzelnen Thätigkeiten nicht ineinander, sondern jede hat ihre eigentümliche Aufgabe und vollendet sich mit ihrer Lösung. Wenn jedes an seiner Stelle das Seine thut, nur das Seine thut, dann wird sich das Ganze am besten befinden, dann ist das Leben schön in sich selbst und kann nicht anders als Freude wirken. Die Veredelung der Wirklichkeit durch Scheiden, deutliches Ausprägen und Wiederverbinden erstreckt sich aber sowohl auf die Einzelseele mit ihren Stufen des Denkens, thätigen Strebens und sinnlichen Begehrens als auf den Staat mit seinen Ständen der Forscher, Krieger und Gewerbtreibenden. Auch erwächst damit ein eigentümliches Bildungsideal. Man soll sich nicht zu allem bilden und alles thun wollen, sondern jeder ergreife Ein Ziel und widme ihm alle Kraft. Weit besser ist es Eins gut als vieles unzulänglich zu verrichten.

Offenbar wird hier das künstlerische Ideal zugleich eine Norm für das praktische Handeln. Eine innere Verbindung beider ergiebt hier der Begriff des Lebens. Das Schöne war mehr als eine äußere Anordnung, es wurde von eigenem Leben getragen und beseelt. Bei

dem Vernunftwesen wächst dieses Leben zu einer selbständigen That, die Harmonie ist von uns selbst hervorzubringen und aufrechtzuhalten; indem damit unser Wollen, unsere Gesinnung in das Werk einströmt, gestaltet sich die Harmonie zur Gerechtigkeit. Denn das eben ist das Gerechte, das Seine zu thun und jedem das Seine zu geben, nicht in die Sphäre eines andern einzugreifen, sondern mit voller Hingebung das Werk zu verrichten, was gerade uns Natur und Geschick zuweisen. So ist die Gerechtigkeit nichts anders als die ins Ethische gewandte und vom eigenen Wollen ergriffene Harmonie; als solche wird sie dem Denker in Übereinstimmung mit seinem Volke zum Centralbegriff des sittlichen Lebens, zur allumfassenden Tugend. Auch hier erscheint aber der menschliche Kreis nur als ein Abbild eines größern Reiches; eine Gerechtigkeit im All begründet und umfängt unser Streben. Jene universale Gerechtigkeit ist die sittliche Weltordnung, der gemäß dem Handeln durchweg das Ergehen entspricht, so daß früher oder später, in oder nach diesem Leben das Gute seinen Lohn, das Böse seine Strafe empfängt. Das Bestehen einer solchen sittlichen Ordnung ist eine felsenfeste Überzeugung Platos.

Diese enge Verbindung mit dem Schönen giebt dem Guten vor allem eine deutliche Ausprägung gegenüber der gewöhnlichen Vagheit. In sich selbst findet hier der Mensch eine große Aufgabe, nur mit ihrer Lösung erreicht er die volle Kraft und Gesundheit seiner Seele. Zugleich entwickelt sich für den Denker ein Begriff der Tugend, der weit von dem abliegt, was das Durchschnittsleben dafür ausgiebt. Denn hier wird die Tugend bemessen nach der äußern Leistung, und über Gut und Böse entscheidet die schwankende Meinung der Menge. Eine feste Begründung und eine Unabhängigkeit erlangt die Tugend erst durch die rechte Einsicht, welche den Menschen auf sich selbst stellt und ihn die wahren Güter von denen des bloßen Scheins unterscheiden lehrt. Nur diese auf Einsicht gegründete Tugend ist Sache der Freiheit. Denn was gewöhnlich Tugend heißt und sich in Wahrheit nicht sehr von körperlichen Fertigkeiten unterscheidet, läßt sich dem Menschen durch Sitte und Übung beibringen, ist also mehr das Werk der gesellschaftlichen Umgebung als sein eigenes. Die wahre Tugend mit ihrer Einsicht hingegen ruht ganz auf freier Entscheidung; hier bestimmt jeder selbst sein Geschick, eine solche Tugend hat keinen Herrn, allein dessen ist die Schuld, der da wählt. So soll die scharfe Scheidung der wahren Tugend von der landläufigen die Freiheit unsers Wollens allem Zweifel entziehen.

Die Entwickelung dieser Grundanschauung ergiebt große Wandlungen und Weiterbildungen des Lebens. Die Philosophie befreit

hier durch die Aufdeckung einer innern Natur und die Vorhaltung großer Probleme im eigenen Innern den Menschen von dem Bann der sozialen Umgebung, fürwahr eine Befreiung, gegenüber der alles verblaßt, was im bloßpolitischen Sinne Freiheit heißt! Die Vertiefung des Lebens erlangt durch die Gedankenarbeit eine solche Stärke und ein solches Selbstbewußtsein, daß sie die Bindung an die Umgebung sowohl als einen unerträglichen Druck wie als einen bethörenden Schein empfindet und mit aller Kraft abschüttelt. Daß das gerade unter griechischen Verhältnissen geschah, wo die öffentliche Meinung nach Art der südlichen Völker besonders zudringlich und fortreißend wirkte, das erhöht noch die Größe jener Befreiungsthat Platos.

In Wahrheit richtet er alles Streben darauf, nicht anderen Menschen, sondern sich selbst und den Göttern zu gefallen, nicht bei jenen Ehren einzuheimsen, sondern das eigene Wesen weiterzubilden, nicht bloß gut zu scheinen, sondern gut zu sein. Plato stieß hier aufs härteste mit der eingewurzelten Neigung seines Volkes zusammen, die Lust an der Auszeichnung vor anderen zur Haupttriebfeder des Handelns zu machen, das ganze Leben in einen Wettkampf zu verwandeln. Aber dieser Zusammenstoß hat seine Überzeugung nicht im mindesten erschüttert; es bleibt dabei, daß alles nur darauf anzusehen und danach zu schätzen ist, wie es den Menschen bei sich selbst fördert, ihn geweckter, kräftiger, harmonischer in eigenem Innern macht.

So den Menschen von den sichtbaren Zusammenhängen ablösen und auf sein eigenes Wesen stellen konnte Plato nicht, ohne ihm mit der Wendung zu sich selbst auch ein echteres Glück, eine höhere Lebensfreude zu verheißen. Das aber thut er in Wahrheit. Die matte Weisheit eines völligen Verzichtes auf Glück ist seiner kräftigen Natur durchaus fremd; nur kann der Denker das Glück nicht finden, wo das Volk es sucht, er kann es nicht von draußen erwarten. Es aber in der sittlichen Thätigkeit selbst aufzusuchen gestattet die künstlerische Gestaltung, welche sie hier empfängt. Dir Verbindung aller Kräfte zu einem gesunden und starken Ganzen, die Herstellung einer innern Harmonie der Seele bildete die Aufgabe des Lebens. Was aber an Harmonie oder Disharmonie vorhanden, das wird nach Platos Überzeugung auch deutlich empfunden, das wird unter scharfer Abgrenzung von Gut und Böse gerade so empfunden, wie es vorhanden ist; die subjektive Stimmung spiegelt hier mit voller Treue den objektiven Bestand. So bringt die Gerechtigkeit mit ihrer Harmonie zugleich die Seligkeit, ein allen anderen Freuden unvergleichlich überlegenes Glück; die Schlechtigkeit aber mit ihrer Disharmonie, ihrem Zerreißen und Verfeinden unserer eigenen Natur wird zur unerträglichen Qual.

Mit diesem Gedanken eines untrennbaren Zusammenhanges von Tüchtigkeit und Glück vollendet sich die Lebensweisheit eines frohthätigen Volkes; die griechische Philosophie aber hat bis zu ihrem letzten Atemzuge für diese Überzeugung gekämpft. In solchem Zusammenhange bildet der Lohn wohl eine naturgemäße, durch die Idee der Gerechtigkeit gebotene Folge, nicht aber das treibende Motiv des Handelns; die Freude an der innern Schönheit des Guten verscheucht alles selbstische, kleinliche Rechnen. Auch die Sorge um den äußern Erfolg verblaßt, wo das wahre Glück an dem innern Erfolge liegt, der bei unserer Thätigkeit steht; mit der Befreiung von dem äußern Erfolge aber, wie sie Plato durch jene Vertiefung des Lebens vollzieht, wird zugleich die Macht des Schicksals über den Menschen innerlich gebrochen. Aller Widerspruch der äußeren Verhältnisse kann den Stand, den das eigene Thun erzeugt, nicht ändern; der innere Stand wird gerade durch den Gegensatz der äußeren Ereignisse in sich gekräftigt und zu voller Bewußtheit gebracht. Der Schlechte bleibt bei aller Gunst der äußeren Geschicke elend, ja er wird durch sie nur noch elender, indem das Böse um so üppiger aufwuchert; dem Guten aber erweist sich in allen Hemmungen und Leiden erst recht die Herrlichkeit und Seligkeit seines Lebens. Hier entwirft Plato ein anschauliches Bild vom leidenden Gerechten, der bis zum Tode verfolgt wird und mit dem Schein der Ungerechtigkeit behaftet bleibt, dessen innere Hoheit und Schönheit aber inmitten solcher Anfechtung um so heller strahlt.

So der engste Bund des Schönen und Guten. Seine nähere Gestaltung erfolgt offenbar vom Schönen her, in der Gesinnung aber steht das Gute voran, und es wirkt weit über alle Begriffe und Lehren hinaus mit ursprünglicher und mächtiger Intuition. Die überlegene Würde der moralischen Aufgabe, der unvergleichliche Wert der Seele wird mit einer schlichten Einfalt und lautern Innigkeit verkündet, die anschaulich zeigen, daß nirgends mehr als hier das Herz des Denkers bei seiner Arbeit ist. Seine Empfindung steht unter dem Eindrucke einer unergründlichen Tiefe unsers Lebens und Wesens und empfängt daraus einen großen Ernst und eine innere Weihe. Aber der Ernst ist hier ohne Pedanterie und der weihevolle Charakter ohne sentimentales Pathos. Zugleich wird das Künstlerische in der Weltanschauung sicher behütet vor der Wendung zu spielendem Genuß und eitlem Selbstgefühl, der es bei Losreißung vom Ethischen leicht verfällt; auch kann alle Vornehmheit der Gesinnung und aller Gegensatz zur Masse nicht einen dünkelhaften Aristokratismus erzeugen, wo die Bindung des Menschen

an höhere Gewalten und die Größe der rein menschlichen Lebensaufgabe so deutlich vor Augen steht.

Diese Höhe konnten das Gute und das Schöne nur erreichen durch die Einsicht. Aber das Erkennen empfängt, indem es giebt. Die Idee des Schönen eröffnete mit der Verwandelung der Wirklichkeit in ein vom Großen bis ins Kleine durchgearbeitetes Kunstwerk der Forschung neue Ziele und Wege; das Gute aber befruchtet die Erkenntnis, indem es die Welt als das Werk einer das Beste wollenden Macht begreifen lehrt. Denn auch hier steht für Plato fest, daß das Gute in unserm Kreise sich auf eine Weltmacht des Guten stützt; wir dürfen daher die Welt nach der Art unsers Handelns verstehen. Wird die Welt vom Guten geleitet, so ist überall nach Zwecken zu fragen, so rechtfertigt sich eine teleologische Betrachtung der Natur. Die Idee des Guten erscheint damit als der Schlüssel zu einem innern Verständnis der Wirklichkeit.

Durch solche Entwickelung des Guten und Schönen und seine Wechselwirkung mit dem Erkennen erfolgt eine mächtige Belebung der Welt, sie offenbart einen großen Reichtum und hält auch den Denker mit tausend Klammern fest. Hier erwächst ein völlig anderer Lebenstypus als aus der reinen Spekulation. Selbst die sinnliche Welt entgeht nun der Verdamnis, der sie dort verfallen schien. Wohl gelangt das Gute und das Schöne nur in der Ideenwelt zur vollen Reinheit, aber die sinnliche Welt zeigt es im Abbilde, und dieses Abbild möglichst schön zu gestalten, entsprach der Art des guten Gottes, der keinerlei Neid kennt, und der sich selbst alles so ähnlich wie möglich machen will. Nun weicht der schroffe Gegensatz von Wesen und Schein, von klarer Geistigkeit und trüber Sinnlichkeit einer Sonderung von Höherm und Niederm, die Spaltung der Welten einer Abstufung der Wirklichkeit. Es entwickelt sich ein mächtiges Streben, zwischen die äußersten Abstände Mittelglieder einzuschalten und dadurch ein Auseinanderfallen des Lebens zu verhüten. So stellt sich zwischen Geisteswelt und sinnliche Natur die Seele, indem sie von dort die ewigen Wahrheiten aufnimmt und hierher Leben trägt, so erscheint bei der Seele selbst als Mittelstück zwischen der reinen Intelligenz und der niedern Sinnlichkeit das thätige Streben, beim Erkennen zwischen dem Wissen und dem Nichtwissen die rechte Meinung, so vermittelt die Mathematik zwischen der Wahrnehmung des Sinnlichen und der philosophischen Prinzipienlehre. Ähnlich finden wir auch im Staat und in der großen Natur die Gegensätze durch Zwischenglieder verknüpft und alle Mannigfaltigkeit dem Zusammenhang einer Stufenfolge eingefügt. Die allgemeinste Betrach-

tung aber darf das Schöne als das Bindeglied der unsinnlichen und der sinnlichen Welt verstehen, da sein gestaltendes Wirken von jener her dieser Ordnung, Maß und Harmonie zuführt und sie damit zur Göttlichkeit emporhebt.

Diese platonische Gedankenrichtung bildet die Wurzel der Idee der Vermittelung und Abstufung, die später die gewaltigste Macht erlangt hat und mit ihr auch in die Gegenwart hineinwirkt.

Die Voraussetzungen und Motive dieser Idee liegen hier deutlich zu Tage. Ein naturgegebener und in seinem letzten Grunde unüberwindlicher Gegensatz, zugleich aber ein heißes Verlangen nach irgend einer Ausgleichung, nach Herstellung irgend welches Zusammenhanges; wie anders ist da zu helfen als durch Herbeirufung vermittelnder Kräfte? In Verfolgung dieses Weges entwickelte sich jenes hierarchische Stufenreich im All wie in der Menschheit, das einen Hauptzug des Neuplatonismus und des mittelalterlichen Kirchensystems bildet. Es ist ohne Zweifel weit weniger christlicher Art, als ein Fortwirken des Platonismus innerhalb des Christentums.

Bei Plato aber erfolgt eine Verbindung von Höherm und Niederm nicht bloß durch eine Mitteilung von oben her, sondern auch durch ein eigenes Aufstreben des Sinnlichen und Menschlichen zum Göttlichen. Durch seinen ganzen Bereich wirkt augenscheinlich ein Verlangen, an dem Guten und Ewigen teilzuhaben und zugleich eine Unvergänglichkeit zu gewinnen, ja dieses Streben erscheint als die bewegende Kraft aller Gestaltung. Die Liebe, der Eros — er ist ja nichts anderes als jenes Streben nach Unvergänglichkeit — gewinnt freilich seine Höhe erst in der Forschung, welche die volle Gemeinschaft mit dem Wahren und Ewigen herstellt. Aber in aufsteigendem Zuge durchdringt er das ganze All, und freudig folgt die Betrachtung des Forschers dieser Stufenleiter der Liebe. Einen unklaren Drang nach Unsterblichkeit zeigt schon die sinnliche Natur in dem Fortpflanzungstriebe der Wesen, dem Verlangen, in den Nachkommen sich selbst zu erhalten; Unsterblichkeit will das Mühen der Helden um Ruhm, Unsterblichkeit das Schaffen der Dichter und Gesetzgeber, Herausarbeitung des Ewigen in gegenseitiger Mitteilung die Liebe von Mensch zu Mensch, bis endlich jene höchste Stufe der Anschauung des wesenhaften Seins erreicht wird. So heißt die Liebe eine dämonische Macht, welche Göttliches und Sterbliches verbindet; wie sie aber an dem größten Gegensatz der Wirklichkeit teil hat, so stellt sie auch das Seelenleben unter widerstreitende Bewegungen und Stimmungen. Mit glänzenden Farben wird hier die Liebe geschildert als ein Kind von Reichtum und Armut; Überfluß und Not, Besitzen

und Entbehren verschlingen sich hier unzertrennlich und erzeugen eine widerspruchsvolle Gefühlslage, ein unablässiges Umschlagen der Stimmung. Mit der Darstellung dessen wird PLATO der erste philosophische Vertreter des Romantischen; wir finden ihn hier mächtig ergriffen von den Widersprüchen des menschlichen Daseins, über die ihn sonst die reine Denkarbeit weit hinaustrug.

Überhaupt verbindet diese Gedankenrichtung den Forscher enger und enger mit der umgebenden Welt. Auch das Niedere gewinnt jetzt einen Wert als eine Stufe zur Höhe, wie sie der Mensch nicht entbehren kann, dessen Auge sich an das Licht der Ideen erst allmählich gewöhnen muß. Weiter aber eröffnet die Idee der Gerechtigkeit mit ihrer Harmonie der verschiedenen Teile dem Niedern innerhalb des Ganzen eine eigene Aufgabe; mit seinem Werke kann es dem Ganzen dienen und ein unentbehrliches Glied der Gesamtharmonie werden. Nun ist es nicht mehr an sich böse, sondern es wird böse erst durch die Verkehrung der Ordnung, durch die Verdrängung des Höhern; nicht das Sinnliche als solches wird jetzt verworfen, sondern nur sein Übermaß und sein Herrschenwollen über den Geist.

Bei solcher Belebung der Wirklichkeit kann der Philosoph nicht mehr in überlegener Höhe verweilen und alle menschlichen Dinge als gleichgültig von sich weisen. Vielmehr muß er in Wohl und Wehe das menschliche Los teilen, alles Gute hier wird seine Freude, alles Böse sein Schmerz. So treibt es ihn mächtig zur Förderung des Guten, zum Kampf wider das Böse; der Denker wird zum kühnen Reformator, er schmiedet gewaltige Pläne zu einer durchgreifenden Verbesserung der menschlichen Lage. Nun ist keine Rede mehr von einer völligen Unterdrückung der Affekte; nur das Maßhalten wird zur Forderung, ohne edlen Zorn aber ist das Böse nicht zu überwinden. Das Böse ist hier ohne Zweifel stärker, als da, wo sich jenseits des Guten nur Schein fand, aber zugleich wird auch die Bewegung des Lebens bedeutender, und es scheint der Kampf selbst mit seiner Spannung der Kraft Freude in unser Leben zu bringen, um so mehr, da die Gottheit unablässig mit uns kämpft. Nun ist die Welt kein wesenloser Schein mehr, und die Forschung bildet nicht mehr den ausschließlichen Inhalt unsers Daseins, sondern seine Höhe, von der sich reines Licht und sichere Ruhe überall hin ausbreiten.

e. **Der Gesamtanblick des Menschenlebens.**

So bilden Wahrheit und Schönheit die Grundpfeiler der platonischen Lebensanschauung. Daß die Forschung in der einen Richtung

das unwandelbare Sein ergreift und uns hier sicher gegen allen Fluß und Schein befestigt, daß sie uns in der andern eine Welt reiner Gestalten eröffnet, deren Abglanz auch unser armes Dasein beglückt, das ist es, was auch in unser Leben Vernunft bringt. Merkwürdig genug war es derselbe Philosoph, dessen Wahrheitsdrange die ganze Welt der Anschauung zum Opfer fiel, und dessen Schönheitssinn ebendiese Welt als eine vollendete Harmonie verstehen und bewundern lehrte.

Ohne Zweifel sind der metaphysische und der ethisch-ästhetische Zug nicht zur vollen Ausgleichung gelangt. Aber einmal stehen sie bei der energischen, immer zum Ganzen drängenden Art des Denkers in unablässiger Wechselwirkung, das Wahre zieht das Gute und Schöne in sich, und dieses erhält eine Bewegung zur Tiefe des Wesens. Sodann verbindet sich nach der Überzeugung des Denkers im letzten Grunde, dem göttlichen Sein, beides zu voller Einheit: das wesenhafte Sein ist zugleich die vollkommene Güte. Aus solcher Einigung strömt in die Wirklichkeit, die sonst kalt und starr zu werden droht, eine seelische Belebung.

Endlich halten gemeinsame Züge die beiden Bewegungen einander nahe. Hier wie da liegt aller Aufstieg beim Denken; hier wie da wird von einem thätigen Verhalten alles Heil erwartet, und die Thätigkeit dünkt allen Widerständen gewachsen; hier wie da gilt es einen harten Kampf gegen das Durchschnittsleben und die menschliche Meinung.

Das alles entwickelt sich weiter gemäß der besondern Art und Lage des Menschen. Scheint der Mensch zunächst aus Leib und Seele zu bestehen, so unterliegt hier keinem Zweifel, daß die Seele allein sein Selbst bildet, während der Körper nur äußerlich anhängt. Die Seele hat Teil an der Welt beständiger Wahrheit und reiner Schönheit, während der Körper uns in das Reich des Stoffes herabzieht und seinem Wandel unterwirft. Die Unsterblichkeit der Seele ist völlig gewiß. Von Haus aus den ewigen Beständen angehörig, ist sie weder geworden noch kann sie vergehen; die Verbindung mit dem Körper erscheint als ein bloßer Abschnitt ihres Lebens, ja als Folge einer Schuld, eines „intellektuellen Sündenfalls“ (Rohde); von den Folgen dieser Schuld soll sie sich durch ernste Lebensarbeit befreien und, wenn auch nach mannigfacher Wanderung durch andere Gestalten, schließlich zur unsinnlichen Welt zurückkehren.

Mit der energischen Entwickelung solcher Überzeugungen hat Plato einen tiefen Einfluß auf die Menschheit geübt. Einen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele brachte ihm keineswegs der Durch-

schnitt seiner Umgebung entgegen. Denn die alte Vorstellung von einer schattenhaften Fortdauer der Seele im Hades — grundverschieden von einer wahren Unsterblichkeit — beherrschte noch immer die Gemüter; selbst einem Sokrates war die Unsterblichkeit noch ein offenes Problem. In kleineren Kreisen hatte allerdings der Unsterblichkeitsglaube feste Wurzel geschlagen, aber er war hier mehr eine religiöse und ethische Überzeugung subjektiver Art als ein Glied eines großen geistigen Zusammenhanges. Plato war der Erste, der ihn in den Mittelpunkt einer universalen Weltanschauung stellte und zugleich mit der Gesamtheit des Strebens unzertrennlich verknüpfte. Wo der Kern des Lebens jenseits alles zeitlichen Werdens und aller Beziehung zur Umgebung liegt, wo die Seele den innern Zusammenhang mit dem ewigen Sein nie ganz einbüßen kann, da ist ihre Unvergänglichkeit allem Zweifel enthoben. Die Seele ist ewig, weil sie Ewiges zu erkennen vermag; ihr Wesen sich zum Bewußtsein bringen, das heißt auch ihrer Unsterblichkeit inne werden.

Zugleich ist auch über die Hauptrichtung unsers Lebens entschieden. Es kann seine Aufgabe nicht in der Welt der Veränderung und des Scheins finden, alle Sorge geht hier vielmehr auf den innern Stand des Menschen, auf die Befreiung und Veredelung der unsterblichen Seele. Das Leben erhält einen durchaus spiritualistischen Charakter, alle Aufregung um äußere und sinnliche Güter erscheint als kleinlich und thöricht. Die Wendung zur Wahrheit bedarf aber um so mehr des Aufgebots aller Kraft, als in diesem Leben zunächst der Stoff Gewalt über uns hat. Die Körperwelt umfängt uns mit dem Schein einer wahren Welt, unsere Seele ist wie verschüttet und begraben, unsere Erkenntniskraft durch die Sinnlichkeit geschwächt und getrübt. So gilt es eine volle Umwälzung; in schroffem Bruch mit der ersten Lage kehre der Mensch das geistige Auge und zugleich das ganze Wesen vom nächtlichen Dunkel zum hellen Licht der Wahrheit. Die Bewegung des Lebens, wie auch alle Bildung und Erziehung, ist keine bloße Entwickelung vorhandener Kräfte, und der Fortgang kein Produkt der Wechselwirkung von Innerm und Äußerm, sondern das Geistesleben ist hier ein Sichbesinnen auf das wahre Wesen, ein Wiederaufnehmen der echten, nur verdunkelten Natur, ein Erwachen aus dem tiefen Schlaf des Sinnenlebens. Dazu aber muß die Seele einen geistigen Grundstock als unverlierbaren Besitz in dieses Leben mitgebracht haben. So die Lehre von der Wiedererinnerung und den angeborenen Ideen, in dem Besondern der Fassung gewiß recht problematisch und namentlich für die Folgezeit ein Quell mancher Irrungen. Aber der Grundgedanke

ergiebt sich notwendig aus dem vollen Selbständigwerden der Geisteswelt, das bei Plato in großem Stile erfolgt; hier muß zur Seele alles Lebens die Entfaltung des eigenen Wesens werden, hier kann nichts von draußen in den Menschen hineinkommen; echte Einsicht und Tugend dem Menschen von außen her durch Sitte und Übung beibringen zu wollen, das ist nach Platos Ausdruck ebenso thöricht, wie ein Versuch, blinden Augen das Gesicht einzusetzen. So schöpft auch die Erkenntnis die ewigen Wahrheiten nicht aus der Erfahrung; sie kann durch sie, namentlich durch ihre Widersprüche, nur angeregt werden, sie aus ihrer eigenen Natur hervorzubringen. „Die Einzeldinge sind Beispiele, welche uns an die allgemeinen Begriffe erinnern, aber sie sind nicht das Reale, auf welches diese Begriffe sich beziehen" (Zeller). So liegt alles an der einen großen That der Befreiung vom Schein und der Wendung zur Wahrheit, alles Leben und Streben wird getragen von solcher That. Daß diese That aber dem Menschen möglich und unser Schicksal Sache unserer eigenen Entscheidung ist, davon fanden wir Plato felsenfest überzeugt.

Mit solcher Gestaltung der Aufgaben des Lebens verschlingen sich aber bei Plato aufs engste Überzeugungen von dem thatsächlichen Verhalten des Menschen. Er glaubt, daß jene Wendung zum wahren Sein von Einzelnen vollzogen wird, er zweifelt nicht an voller Tugend auch innerhalb des menschlichen Kreises, er lehrt nicht ein allgemeines Verderbnis der Menschheit. Aber zugleich ist er davon überzeugt, daß jene Individuen seltene Ausnahmen bilden, daß die große Masse bei der niedern Welt verharrt und das Gute ablehnt. Das Bewußtsein eines schroffen Gegensatzes zwischen tüchtigen und schlechten Menschen ist hier weiter stärker als das gemeinsamer Probleme und Schicksale der Menschheit; die schärfste Scheidung zwischen Edlem und Gemeinem scheint notwendig zur Sicherung des Guten in unserm Kreise. Ja, wenn es heißt, daß die Menge mit ihrem Hangen an sinnlichen Genüssen sich der tierischen Lebensweise nähert, der Philosoph dagegen in dem Schauen der ewigen Welt ein gottähnliches Leben führt, so droht aller Zusammenhang zu zerreißen und die Menschheit in zwei getrennte Kreise auseinander zu fallen. Und zwar für alle Zeit. Denn es fehlt hier aller Glaube an einen geistigen und sittlichen Fortschritt der gesamten Menschheit. Wie im All, so gilt auch hier das Verhältnis von Gutem und Bösem im Kern als unveränderlich; das Stoffliche, der Quell alles Bösen, kann nicht untergehen; der schroffe Gegensatz von Sinnlichkeit und Geist, von unwandelbarem Sein und flüchtigem Werden gestattet keinen Glauben an ein Vordringen der Vernunft in unserer Wirklichkeit.

Eine Bewegung und Verschiebung in unseren Verhältnissen kann freilich auch Plato nicht leugnen. Aber er versteht sie im Anschluß an ältere Denker durch die Annahme kreisläufiger Perioden, großer Weltepochen, die wohl der Astronomie ihren Ursprung verdankt. Die Dinge kehren nach Vollendung ihres Umlaufs zurück an den Ausgangspunkt, um denselben Lauf immer von neuem zu wiederholen; die geschichtliche Bewegung wird eine endlose Folge von Kreisen wesentlich gleichen Inhalts. Diese Ordnung im Wechsel erscheint als ein Abbild der Ewigkeit. So fehlt ein weltgeschichtlicher Prozeß und zugleich alle Hoffnung eines Weiterkommens, alle Berufung von den Mißständen der Gegenwart an eine bessere Zukunft. Es bleibt in unserem menschlichen Kreise das Böse im Übergewicht, während die große Natur als ein Abbild der ewigen Ordnung ein Mehr der Vernunft aufzuweisen scheint.

Demnach fehlen der platonischen Lebensführung manche Antriebe, die dem modernen Menschen unentbehrlich sind. Aber dafür fehlen auch manche Zweifel und Sorgen, und für alle Schäden menschlicher Verhältnisse bietet hier einen überreichen Ersatz die geistige Natur des Menschen, seine Wesensverwandtschaft mit der Gottheit. Jenem Nebel der menschlichen Verhältnisse kann sich der Tüchtige entwinden und sein Auge an reinem Lichte sättigen. Wird an das hohe Ziel die ganze Kraft gesetzt, so muß und wird es erreicht werden. Denn Plato kennt noch keine Kluft zwischen dem strebenden Geist und der Wahrheit, keine Ablösung des Subjekts von der Welt. Ebenso wenig erscheinen Irrungen, Verwickelungen und Kämpfe innerhalb des Geistes; unfehlbar heißt hier das Denken, welches das rechte Verfahren anwendet. Hier setzt nicht eine dunkle Tiefe der Dinge der Arbeit eine unüberwindliche Schranke, sondern alles Sein scheint sich der kräftigen und mutigen That zu erschließen. Mit ihr stehen wir sicher im Reich der Wahrheit und erkennen auch in der Erscheinungswelt ein allgegenwärtiges Wirken göttlicher Kräfte. So wird das Leben über alle Mißstände der menschlichen Verhältnisse hinausgehoben zu innerer Festigkeit und Freudigkeit; auch bewahrt es bei allem rastlosen Hinausstreben über die Erscheinung in seinem Grunde ein ruhiges Gleichmaß durch die Teilnahme an der ewigen Wesenheit und reinen Schönheit.

Dieselben Überzeugungen begleiten das Leben in seine Verzweigung; überall erscheint ein Zusammenwirken und auch ein Gegensatz der metaphysischen und der ethisch-ästhetischen Gedankenrichtung, überall aber auch vor der Spaltung ein gemeinsamer Grundstock der Überzeugung.

f. Die einzelnen Lebensgebiete.

α. Die Religion.

Die Religion bildet ohne Zweifel ein Hauptstück der platonischen Lebensanschauung; aber was sie hier des Näheren bedeutet, und wie sie sich gegen andere Arten der Religion abgrenzt, wird oft nicht genügend aufgehellt. Plato ist insofern eine durch und durch religiöse Natur, als der Zusammenhang des Menschen mit dem All, die Abhängigkeit des Kleinen vom Großen, die seine Arbeit beherrscht, von ihm, gemäß seiner energischen, alles in Thätigkeit umsetzenden Art, auch zum Prinzip erhoben und in unmittelbare Empfindung verwandelt wird. So ist er ganz davon durchdrungen, daß ein „königlicher Geist“ das All regiert. Wie sehr er sich von dem Wirken einer göttlichen Macht umgeben weiß und fühlt, das bekundet mit überzeugender Anschaulichkeit schon seine Sprache, denn wir finden sie durchwoben mit Ausdrücken aus dem Gebiet der Religion und des Kultus; die weihevolle Stimmung, die uns von dort entgegenschlägt, läßt alles Streben zur Wahrheit als einen Tempeldienst erscheinen. Aber die Religion Platos bleibt immer die Religion eines griechischen Denkers, und zwischen dieser und der christlichen besteht ein weite Kluft. Denn dort ist die Religion nicht eine Rettung aus schwerer Not, nicht die Wiederherstellung der gestörten, ja aufgehobenen Einheit mit dem Göttlichen, nicht der Trost des Hilflosen und Schwachen. Vielmehr ist ein fester Zusammenhang mit dem Göttlichen von Haus aus vorhanden und erleidet auch durch alle Verwirrung keine solche Trübung, um sich nicht jeden Augenblick durch freie That wieder aufnehmen zu lassen. So begleitet, ja durchdringt die Religion alle Arbeit, sie macht dem Menschen das Leben bedeutsamer und stellt sein Wirken in große Zusammenhänge. Er weiß sich behütet und im Lebenskampf unterstützt von der Gottheit, der er als Eigentum angehört; eine aufrichtige Frömmigkeit erfüllt hier die Gesinnung. Aber eine solche Religion wird nicht der Quell einer neuen Wirklichkeit und daher auch kein gesondertes Gebiet gegenüber dem anderen Leben. Auch entsteht keine innere Gemeinschaft des Gemütes, nichts, was ein persönliches Verhältnis heißen könnte, es erfolgt keine Emporhebung und innere Erneuerung des Menschen durch göttliches Walten.

So ist hier auch kein Bedürfnis, über die allgemeine Erweisung des Göttlichen im All und Menschenwesen hinaus nach einer besondern geschichtlichen Offenbarung zu verlangen, ebenso wenig auch ein Bedürfnis nach einer religiösen Lehre, einer Theologie; mit aller Frömmigkeit verträgt sich hier ein deutliches Bewußtsein des weiten Ab-

standes Gottes vom Menschen. Das Unwandelbare und Reine werde nicht hineingezogen in die unlautere Sphäre des sinnlichen Werdens; nur durch Zwischenstufen kann es dem Niedern sich mitteilen, Gott vermischt sich nicht mit dem Menschen. So lautet die Überzeugung des Philosophen: „Gott, den Vater und Bildner dieses Alls, zu finden ist schwer, und wenn man ihn gefunden hat, allen mitzuteilen unmöglich“.

Diese Religion des thätigen, gesunden und kräftigen Menschen folgt aber in der näheren Ausführung der zwiefachen Richtung der platonischen Arbeit. Dem Metaphysiker ist die Spekulation selbst und nichts anderes als die Spekulation die wahre Religion; in Gott wird das schlechthin unwandelbare und einfache Wesen ergriffen, aus dem alle Unwandelbarkeit und Einfachheit, damit aber alle Wahrheit stammt; er ist das Maß aller Dinge. Erst mit der Wendung vom farbigen Abglanz zu diesem Urquell alles Lichts wird das Leben dem Schein entzogen und in die Wahrheit gehoben.

Nach der andern Richtung ist Gott das Ideal der sittlichen Vollkommenheit, der durchaus gerechte und gütige Geist. Gott ähnlich werden, das heißt hier mit Einsicht fromm und gerecht sein; die Frömmigkeit aber ist nichts Anderes als Gerechtigkeit gegen die Gottheit, Erfüllung aller ihr gebührenden Schuldigkeit. Hier wird zum Mittelpunkt der Überzeugung die Idee der sittlichen Weltordnung, der vollen Vergeltung von Gutem und Bösem. Wenn damit der Philosoph den Grundgedanken der religiösen Überzeugung des Griechentums aufnimmt, so erweitert und vertieft er ihn gegen die bisherige Fassung. Denn die Volksmeinung erwartete die Vergeltung im Diesseits, wenn nicht am Einzelnen, so doch an seinem Geschlecht; auch Plato glaubt an eine Gerechtigkeit in diesem Leben, aber ihren vollen Sieg erwartet er erst vom Jenseits. Er entwickelt die Lehre von einem Totengericht, das unbestechlich über die Seele urteilt, wenn alle äußere Hülle von ihr abgefallen ist; er hat mit der Eindringlichkeit seiner Schilderung dieses Bild der Vorstellung der Menschheit unvergeßlich eingeprägt. Übrigens will er damit nicht die Gedanken des Menschen vornehmlich über das Grab hinaus richten. Von den Toten sollen wir denken, daß sie fortgegangen sind, nachdem sie ihr Werk beendet und erfüllt haben; wir aber müssen für die Gegenwart sorgen.

Die Gerechtigkeit des platonischen Glaubens soll keine Härte werden, sondern Milde und Gnade in sich aufnehmen. Aber immer steht die Gerechtigkeit hier vor der Liebe, und das sittliche Reich erscheint vornehmlich als ein Welt- und Gottesstaat. Wir wissen,

wie mächtig das auf die folgenden Zeiten, namentlich auf das Christentum, gewirkt hat.

Sahen wir an dieser Stelle den Denker die Volksüberzeugung nicht sowohl verlassen als weiterführen, so bleibt auch darin ein Zusammenhang, daß PLATO bei aller Verfechtung einer allbeherrschenden Einheit keineswegs die Vielheit göttlicher Kräfte aufgiebt, sondern mit seiner inneren Belebung der Natur die mythologische Vorstellung auf den Boden der Philosophie verpflanzt. Wo aber die Volksvorstellungen den geläuterten Begriffen der Philosophie direkt widersprechen, da scheut er nicht eine energische Abweisung und einen offenen Kampf. Er verwirft alles Unlautere und Unwürdige, was in jener Vorstellung dem Bilde der Götter anhaftet; er verwirft mit noch größerm Eifer eine Art der Religion, welche, statt durch That und Tüchtigkeit sich der Gottheit zu nähern, ihre Gunst durch äußere Werke, durch Opfer u. s. w. erkaufen will. Das dünkt ihm eine schmähliche Erniedrigung der Religion zu einem Handelsgeschäft. Nur die geringen Menschen, nur Schwächlinge werden diesen Weg versuchen; in Wahrheit ist es der Thätige, welcher der Hilfe der Gottheit gewiß sein darf; ihn wird der Gedanke an die Gottheit, der den Bösen schreckt, mit frohen Erwartungen erfüllen.

β. Der Staat.

Die philosophische Art und Gesinnung PLATOs läßt ein durchaus ablehnendes Verhalten zum Staat erwarten. Wo die nächste Welt gänzlich dem Wandel und Schein preisgegeben wird, wo ferner die durch geistige Arbeit vertiefte Persönlichkeit einen so schroffen Gegensatz zur gesellschaftlichen Umgebung entwickelt, da könnte konsequenterweise der Staat den Denker keineswegs anziehen und zur Mitarbeit reizen. Wenn dies bei PLATO trotzdem geschieht, so bildet das ein weiteres Zeugnis dafür, wie eng er bei aller geistigen Selbständigkeit dem griechischen Leben verflochten bleibt, auch dafür, wie mächtig es ihn aus der reinen Gedankenwelt zum Wirken für die Umgebung zurückdrängt. In Wahrheit behauptet die politische Theorie einen weiten Raum in PLATOs Gedankenwelt; alle Stufen seiner innern Entwickelung spiegeln sich hier in eigentümlichen Idealen.

Die letzte Behandlung, welche in den „Gesetzen“ vorliegt, darf für uns außer acht bleiben, da sie bei aller Weisheit der einzelnen Gedanken und Ratschläge als Ganzes zu wenig ein eigenes System bildet. Dagegen müssen uns die zwei Staatsbilder beschäftigen, welche der „Staat“ überliefert. Wohl umschließt sie beide ein einziges Werk,

das gewiß die eigene Hand des Philosophen zu leidlicher Einheit geformt hat. Aber ihrem Grundcharakter nach sind beide zu sehr verschieden, zu widersprechend, als daß sie in Einem Aufbau entworfen und in Einer Gesinnung ausgeführt sein könnten. Wer so gering von menschlichen Zuständen denkt und sich in so schroffem Gegensatz dazu fühlt, wie der Plato der zweiten Hälfte jenes Werkes, der kann nicht mit solchem Eifer politisch-soziale Reformpläne aussinnen und sie mit so viel Liebe ins Detail ausführen, wie der Plato der ersten Hälfte es thut. Die beiden Schilderungen sind also auseinander zu halten.

Auf der ersten Stufe finden wir Plato als einen energischen Reformator des griechischen Staates in der Richtung eines weitergebildeten Sokratismus. Der Staat wird hier — unter fortlaufendem Parallelismus mit der Einzelseele — eine Darstellung des Ideals der Gerechtigkeit im großen. Zu diesem Zwecke sollen sich alle Verhältnisse streng nach den Gesetzen der Ethik gestalten, vornehmlich die Erziehung; die Hauptfunktionen der Gesellschaft sollen sich entsprechend den Stufen des Seelenlebens deutlich scheiden und in festen Ständen verkörpern; jeder soll mit voller Hingebung sein besonderes Werk verrichten, alle aber sich unter der Herrschaft der Intelligenz zum Ganzen einer Leistung zusammenfinden. Um vom Dienst dieses Ganzen nicht durch private Interessen abgezogen zu werden und um eine volle Gemeinschaft des Lebens auszubilden, müssen die Glieder der höheren Stände auf Privateigentum und Familie verzichten; ein Kommunismus aus ethischen Motiven bildet die Spitze dieser platonischen Theorie.

So wird der Staat ein ethisches Kunstwerk, ein Reich der auf Einsicht gegründeten Tugend. Mit der scharfen Ausprägung seiner Züge erscheint dieses Bild zunächst als völliger Gegensatz zur Wirklichkeit; eine genauere Betrachtung aber läßt erkennen, daß die kühnen Theorien des Denkers mit den griechischen Verhältnissen durch manche Fäden verbunden sind. Jedenfalls glaubt Plato hier noch an die Möglichkeit großer Reformen innerhalb der menschlichen und griechischen Lage.

In dem späteren Entwurfe ist dagegen diese Hoffnung verschwunden. Die Sehnsucht nach dem Reich unwandelbarer Wesenheit hat jetzt den Denker dem menschlichen Dasein so entfremdet, daß er von überlegener Höhe darauf zurückblickt wie auf eine finstere Höhle. Wenn er trotzdem dahin zurückkehrt, so geschieht es nicht zu eigener Freude, sondern der Brüder wegen, und auch weniger in der Hoffnung auf einen Erfolg in diesem Kreise, als um auch hier die ewigen

Wahrheiten zu verkünden. Der Staat aber, der aus solcher Überzeugung entspringt, ist vornehmlich eine Anstalt zur Heranbildung des Menschen für das Reich der ewigen Wahrheit; in geordnetem Aufsteigen soll er nach und nach vom Sinnlichen abgelöst und dem Unsinnlichen gewonnen werden; das ganze Leben wird eine strenge Erziehung, eine geistige Läuterung; diese Erziehung erhebt den Menschen mehr und mehr in eine Welt, der gegenüber alles politische Leben verschwindet. Durch den Staat selbst vollzieht sich hier eine Befreiung von der Sphäre, welcher der Staat angehört.

So eine Verschiedenheit, ja Unvereinbarkeit der beiden Typen. Aber die Differenz verhindert nicht eine Übereinstimmung in wichtigen Zügen, bei deren Zusammenfassung sich ganz wohl von einem gemeinsamen Charakter der platonischen Staatslehre reden läßt. Hier wie da steht die Herrschaft bei der Intelligenz, bilden die geistigen und sittlichen Güter den Hauptinhalt des Staatslebens, wird das Individuum dem Ganzen völlig unterworfen. Eine strenge Ausschließung aller Willkür und eine Einsetzung fester Ordnungen schienen unerläßlich, um den Staat in den Dienst der Vernunft zu stellen. Das alles formal in richtiger Konsequenz, sachlich aber mit dem Widerspruch behaftet, daß das Denken eben in dem Augenblick solche Unterordnung des Individuums fordert, wo es die menschliche Persönlichkeit hoch über den Staat hinaushebt, die schärfste Kritik an den überkommenen Verhältnissen übt, die kühnsten Pläne zu völligem Umbau wagt. Der Philosoph nimmt hier für sich in Anspruch, was er sonst dem Menschen versagt; der Staat soll einen aller Subjektivität überlegenen Inhalt empfangen, aber er empfängt ihn von dem denkenden Subjekt. Schon dieser Widerspruch mußte verhindern, daß die platonische Staatslehre zu ihrer Zeit irgend welche Wirkung übte; erst in völlig anderen Verhältnissen konnte zur Würdigung gelangen, was sie an fruchtbaren Anregungen enthält.

γ. Die Kunst.

Bei der Kunst ist es Plato umgekehrt ergangen wie beim Staat; hat er bei diesem große Mühe auf ein Gebiet verwandt, was seiner innersten Natur ferner lag, so hat die Kunst, welche den tiefsten Zug seines Wesens für sich hat, einen entsprechenden wissenschaftlichen Ausdruck nicht gefunden; ja eben der Philosoph, der mehr als irgend ein anderer in der Denkarbeit selbst ein schaffender Künstler war, hat Anklagen über Anklagen auf die Kunst gehäuft. Gegen die Kunst verbinden sich ihm der metaphysische und der ethische Trieb seines Wesens. Als eine bloße Nachahmung der sinnlichen Wirk-

lichkeit, als ein Abbild des Abbildes entfernt sich die Kunst am weitesten vom wesenhaften Sein. Anstoß erregen ferner die bunten und wechselnden Gestalten, welche uns die Kunst, namentlich das Drama, nachleben heißt, da wir in Wahrheit mit der einen, eigenen Rolle im Leben genug zu thun haben; Anstoß erregt ferner der unlautere Inhalt der vom mythologischen Vorstellungskreise beherrschten Poesie; Anstoß endlich die fieberhafte Erregung des Empfindungslebens, wie er sie mehr und mehr das Ziel der Kunst werden sah. In dem allen vermissen wir eine eigentümlich ästhetische Würdigung der Kunst mit ihrem schönen Schein; eine solche wurde gerade dem griechischen Denker erschwert durch das enge Verwachsensein der Kunst mit dem ethischen und religiösen Leben seiner Nation. So erfolgt denn ein harter Zusammenstoß; trotz aller persönlichen Sympathie muß fallen, was das sittliche Wohl gefährdet. Große Gebiete der Kunst, wie das Drama, werden vollständig verworfen; was aber bleiben soll, das muß den Forderungen der Moral unbedingt gehorchen. In dem Konflikt zwischen ethischen und ästhetischen Interessen trägt hier die Ethik einen reinen Sieg davon. Aber für Plato bedeutet die Unterordnung der Kunst keine Herabsetzung des Schönen. Von den Mißständen menschlichen Thuns steht ihm der Weg offen zur Schönheit des Alls; wie sich aber im Kosmos das Gute mit dem Schönen, wenn auch einem strengen und keuschen Schönen, verschwistert, so erhält auch das Streben nach Wahrheit, die Arbeit der Wissenschaft, eine künstlerische Gestalt. Der Bau der Wissenschaft wird hier das höchste und echte Kunstwerk.

δ. Die Wissenschaft.

Es ist nämlich die platonische Wissenschaft von der neuern weit verschieden. Sie strebt nicht zu kleinsten Elementen, um aus ihrer Zusammenfügung die Wirklichkeit aufzubauen, sondern sie faßt alle Mannigfaltigkeit von vornherein in einen Anblick zusammen; die Erklärung geht vom Großen zum Kleinen, vom Teil zum Ganzen, die Synthese beherrscht die Analyse. Die Dinge „zusammenzuschauen“, die Verwandtschaften zu erkennen, das stellt Plato als die Hauptforderung an den Philosophen.

Ferner ist die platonische Wissenschaft nicht wie die unsere eine Umsetzung der ersten, nur scheinbar ruhenden Welt in ein Reich der Bewegung und Entwickelung, sondern vielmehr das Herausheben eines ewigen Seins aus dem flüchtigen Werden, eines wohlgeordneten Kosmos aus dem Chaos der Erscheinungswelt. Die Wendung zum Wesen ist dabei nicht sowohl Sache langer, mühsamer Arbeit, als

einer heroischen That; geistige Energie versetzt uns mit Einem Schlage in das Reich der Wahrheit. Hier bleibt die Wissenschaft frei von jenem nagenden Zweifel, der ihre Arbeit in der eigenen Wurzel angreift. So kann sie dem ganzen Leben einen festen Halt geben und es mit freudiger Gewißheit erfüllen.

Bei solcher Fassung des Erkennens wird das Interesse durchaus den Prinzipienfragen zugewandt und gelten die Einzelwissenschaften lediglich als Vorstufen der Philosophie. Nur die Mathematik als die Wissenschaft, welche vom Sinnlichen zum Übersinnlichen hinüberleitet, wird hochgeschätzt; alle Beschäftigung dagegen mit dem bunten Inhalt der sinnlichen Welt dünkt von geringem Werte und alle Behauptung darüber bloß eine mehr oder minder glaubliche Annahme. Daß mit der energischen Entwickelung solcher Überzeugungen Plato die Bewegung der naturwissenschaftlichen Forschung schwer geschädigt hat, muß auch der zugestehen, der mit ihm das letzte Verständnis der Wirklichkeit vom Geist her sucht. Denn darüber kann kein Zweifel sein, daß Plato das, was er als tiefste Wahrheit verfocht, zu unmittelbar glaubte durchsetzen zu können, daß ihm die letzte Ansicht der Dinge ohne weiteres zur ersten wurde. Wo der Mensch kraft seines vermeintlich ungetrübten Zusammenhanges mit dem All den Befund seines Geisteslebens ohne schärfere Sichtung als allgemeingiltig behandelte, da mußte sich ein Netz subjektiver Begriffe um die Wirklichkeit spannen und eine unbefangene Würdigung der Dinge in ihren eigenen Zusammenhängen auf lange hemmen. So gehen die großartigen Ansätze zu einer exakten Naturbegreifung, wie sie die vorsokratische Philosophie enthielt, für Jahrtausende verloren. Die Stärke der platonischen Leistung liegt entschieden in der reinen Begriffsphilosophie, der Dialektik, welche nichts von draußen annimmt, sondern auch über die eigenen Grundlagen volle Rechenschaft giebt. Seinen Höhepunkt erreicht dies Verfahren in der Behandlung der allgemeinsten Gegensätze des Seins: Ruhe und Bewegung, Einheit und Vielheit. Die Art, wie die Glieder der Gegensätze sowohl für sich entwickelt als auf einander angewiesen werden, bildet mit dem Überschauen weitester Reihen und dem Zusammenhalten auseinanderstrebender Bewegungen, mit dem sichern Wandeln im Reich völlig unsinnlicher Größen, dem frohen Spiel der Gedanken im schweren Ernst der Probleme, die vollendetste Leistung griechischer Beweglichkeit des Geistes. Eine gewaltige Befreiung des Denkens von allem Stofflichen ist hier vollzogen, ein Selbstvertrauen geistigen Vermögens durch die That begründet. Wenn für Plato die Erkenntnis zum Kern alles Schaffens wird, so giebt die Aufbietung einer unvergleich-

lichen Gedankenkraft dieser Überzeugung eine volle persönliche Wahrheit.

g. Rückblick.

Was Plato an Großem geschaffen und wie viel er an der geistigen Lage der Menschheit verändert hat, zugleich aber auch, welche Voraussetzungen seine Arbeit enthält, die später zu Problemen und Verwickelungen wurden, das hat hoffentlich in unserer Darstellung einen genügend deutlichen Ausdruck gefunden, um nicht noch eine besondere Zusammenstellung zu verlangen. So seien nur einige Worte zur allgemeinen Würdigung gestattet.

In Plato erkennen wir vornehmlich den Denker der thätigen Gesinnung, der großen Persönlichkeit. Ihm ist die Philosophie nicht eine Beschäftigung neben anderen, nicht eine Sammlung von Meinungen beliebiger Menschen über allgemeine Dinge, sondern zu ihr soll sich der Mensch erst durch eine geistige Läuterung erheben, und bei ihr soll er sein ganzes Wesen einsetzen. In dem eigenen Wesen dieses Denkers aber liegt die gewaltigste Macht und Glut, ein heroisches, durch nichts Fremdes abgelenktes Aufstreben zum Höchsten und Vollkommenen. Von hier aus entspinnt sich ein heißes Ringen mit der umgebenden Welt; eher wird sie zum Schein herabgesetzt, eher alle gesellschaftlichen Verhältnisse von Grund aus erneuert, als daß der Philosoph sich selbst, d. h. der in seinem Innern aufsteigenden Geisteswelt, untreu würde. Ein solcher Denker mag noch so groß in seiner Arbeit sein, er ist größer in dem Ganzen seines Wesens; seine Werke haben ihren höchsten Reiz als Abglanz dieses Wesens, als Aufforderung zu ihm vorzudringen. Die Gesamtart des Mannes aber, die an jeder Stelle gegenwärtig bleibt, verbindet alle Hauptrichtungen menschlicher Arbeit zu unmittelbarer Wechselwirkung, ja inniger Gemeinschaft. Das Wahre ist hier zugleich das Gute, das Wesenhafte das Wertvolle; das Gute aber verschmilzt zu fast untrennbarer Einheit mit dem Schönen. Ohne Zweifel durfte eine so unmittelbare Verbindung nicht bleiben; nur bei schärferer Scheidung konnte die Besonderheit der einzelnen Gebiete ihr Recht finden und auch das Ganze des Schaffens erst die volle Freiheit erlangen. Aber auch bei solcher Scheidung bleibt die Einigung das höchste Ziel, und je mehr uns Neueren dies durch die wachsende Verzweigung und Verwickelung des Lebens in die Ferne gerückt ist, desto lieber wird der Gedanke bei einem Philosophen verweilen, der eine, wenn auch nur vorläufige Lösung bietet, aber mit ihr allen Kräften die

Richtung auf das Ganze giebt und aller Arbeit dafür freudigen Mut einflößt.

Daß Plato selbst nicht zu einer völlig einheitlichen Gedankenwelt kam, ist unbestreitbar. Widersprüche bei ihm aufzuspüren, ist eine leichte, sie wegdeuten zu wollen, verlorene Mühe. Einen tiefen Widerspruch enthält zunächst seine historische Stellung. Plato ist es, der die eigentümlich griechische Weltanschauung und Lebensführung auf den Boden der Philosophie versetzt, sie dadurch der Menschheit unvergleichlich näher gebracht, zugleich aber auch die Philosophie mächtig befruchtet hat; erst in ihm ist der volle Kontakt zwischen griechischer Art und philosophischer Arbeit hergestellt. Aber ebendieser Plato führt unablässig einen harten Kampf gegen die griechische Welt, er reißt die tiefste Seele des Menschen davon los und hebt sie hoch darüber hinaus, er wirkt mächtig zur Zerstörung des Thatsächlichen und Historischen in seinem Volkstum. Die Verinnerlichung, welche einmal das Empfangene zur höchsten Höhe führte, war zugleich der Ursprung neuer Kräfte, welche eine andere Welt vorbereiteten.

Dieselbe Doppelheit erschien in den eigenen Lehren des Philosophen. Weltflucht und Weltverklärung, ein Verlangen zur gestaltlosen Wesenheit und eine Freude an der reichen Schönheit der Gestalten, einen Zug zur reinen Spekulation und einen mächtigen Trieb zum Wirken im Dasein fanden wir von Einer Gedankenwelt umspannt, nicht aber unter sich ausgeglichen.

Aber wie der Geist dieses Mannes allen seinen Werken überlegen bleibt, so behauptet sich über allen Widersprüchen ein durchgehender Typus platonischer Lebensanschauung. Er besteht in der engen Verbindung der Überzeugungen, daß sich der mutigen Arbeit des Geistes und namentlich des Denkens eine neue Welt erschließt, die allererst Wahrheit und wahres Glück bringt, daß diese Welt mit der nächsten Wirklichkeit schroff zusammenstößt und ihren Widerstand nicht völlig brechen kann, daß sie selbst aber mit ihrem unversieglichen Leben allen Anfechtungen innerlich überlegen bleibt und durch ihre eigene Wahrheit und Schönheit den Menschen über die Sphäre des Kampfes sicher hinaushebt.

Mit solcher inneren Bewegung im eigenen Bestande und solchem Glauben an die Thätigkeit hat diese Philosophie durch den ganzen Lauf der Geschichte mächtig zur Bewegung und Belebung der Geister gewirkt, sie hat allem Verfallen ins Schulmäßige und Pedantische widerstanden, sie hat den Sinn vom Kleinen ins Große, vom Engen ins Weite und Freie gewandt. Innerhalb dieser allgemeinen Art hat

sie aber gemäß ihrer zwiefachen Richtung auf verschiedene Zeiten verschieden gewirkt. Im spätern Altertum wurde Plato das geistige Haupt derer, die das immer stärker anschwellende religiöse Verlangen auf dem Wege der Philosophie befriedigen wollten; hier galt er als priesterlicher Verkünder der echten Weisheit, welche den Menschen ablöst von dem berückenden Sinnenschein und alle seine Gedanken zurücklenkt zur ewigen Heimat. Derselbe Philosoph aber ward mit seinem künstlerischen Zauber und seiner begeisterten Freude an allem Schönen der Lieblingsphilosoph der Renaissance; als seine Jünger fühlten sich ihre größten Meister. So webt seine Arbeit ein Band zwischen Altertum und Neuzeit, und auch heute noch gilt das Wort eines spätgriechischen Philosophen: „Die platonische Anmut bleibt ewig jung, sie altert nie.“

3. Aristoteles.

a. Allgemeine Stellung und Art.

Aristoteles' (384—322) Lebensanschauung stand unter völlig anderen Bedingungen des Geschickes wie der Individualität. Den Sohn des macedonischen Leibarztes verwickelte nicht seine Abkunft und Erziehung in die inneren Kämpfe des griechischen Lebens, und es trieb ihn nicht der Zorn über die Erbärmlichkeit der nächsten Umgebung auf völlig neue Bahnen; sondern ihn zog es von der Grenze der griechischen Welt zum Mittelpunkt, um dort den ganzen Reichtum einer vollentwickelten Kultur in sich aufzunehmen und geistig zu verarbeiten. Er fand aber dort eine ganz andere Lage, als der aufstrebende Plato. Die geistige Gärung, die ungeheure Aufregung, das große Schaffen des 5. Jahrhunderts war längst vorüber; nun war die Zeit für eine ruhige, umsichtige Forschung gekommen, und den Höhepunkt dieser Forschung bildet Aristoteles. In Art und Gesinnung durchaus Grieche, auch geistig vom griechischen Horizont umfangen, steht er dem Tagestreiben fern genug, um die Gesamtleistung des Griechentums zu überblicken und sich die Freude an ihrer Größe nicht durch die Mißstände des Augenblicks trüben zu lassen.

Beim ersten Anblick kann die nüchterne Prosa der aristotelischen Darstellung, die schlichte Sachlichkeit seiner Untersuchung und die strenge Zurückhaltung seiner subjektiven Empfindung den Schein erwecken, als sei der Denker schon den Zusammenhängen des klassischen Altertums entwachsen und gehöre in das gelehrte Zeitalter des

Hellenismus. Nun war Aristoteles ohne Zweifel ein großer Gelehrter, vielleicht der größte, den die Geschichte kennt. Aber an erster Stelle war er Denker, ein Mann weltumspannender Ideen und mächtiger Gestaltungskraft. Daß er einen unermeßlichen Stoff eignen Gedanken unterworfen und mit ihnen für Jahrtausende der Arbeit der Menschheit Bahnen vorgezeichnet hat, das bildet den Haupttitel seiner Größe. Als Denker aber hat Aristoteles den engsten Zusammenhang mit der klassischen Welt; ihre Grundanschauungen, ihre Schätzungen der Dinge wirken ungebrochen in ihm fort; wer seine Lehren und Begriffe zurückverfolgt, der erkennt bald hinter der scheinbaren Abstraktheit die eigentümlich griechische Art; wie seine Stimmung ganz dem Zauber der griechischen Welt unterliegt, so bringt sein System in wunderbarer Weise den geistigen Gehalt des klassischen Griechentums auf einen wissenschaftlichen Ausdruck; es sucht in seinen Gründen zu begreifen und als vernünftig zu erkennen, was ihn dorther als geistige Wirklichkeit umfing.

Aber eben dieses liebevolle Eingehen auf die Überlieferung und das Streben nach einem freundlichen Verhältnis zur Umgebung zeigt eine andere geistige Art als die Platos. Es fehlt dessen mächtige Persönlichkeit, die vor allem die Notwendigkeit des eigenen Wesens entwickelt, dadurch mit den Dingen hart zusammenstößt und ihnen in siegreichem Ringen einen eigentümlichen Stempel aufdrückt; es fehlt mit der leidenschaftlichen Aufregung des Strebens auch die energische, in großen Kontrasten gehaltene Färbung des Weltbildes. Aber dafür entwickelt sich ein ernstes und unermüdliches Streben, sich aus dem unmittelbaren Empfindungskreise heraus in die gegenständliche Welt zu versetzen, ihren Befund aufzudecken, ihre Zusammenhänge zu verfolgen. Mit solcher Wendung zu den Dingen und solcher Unterordnung unter die Dinge wird die Thätigkeit zur Arbeit; keine höhere Aufgabe hat hier das Denken, als die Wirklichkeit rein und treu im Geist zu spiegeln. Mag damit das Bild der Welt farbloser werden, die Zeichnung tritt dafür mit ihren mannigfachen Zügen um so deutlicher hervor; wenn die glutvolle Begeisterung Platos vermißt wird, so liegt auf dem Ganzen der große Ernst und die stille Freude einer unermeßlichen, fruchtbaren Arbeit. So wird aus der Philosophie der großen Persönlichkeit hier eine Philosophie der weltdurchdringenden Arbeit, auch sie ein bleibender charakteristischer Typus, auch sie der Quell einer eigentümlichen Lebensanschauung.

b. Die Grundzüge des Welt- und Lebensbildes.

Die Eigentümlichkeit der aristotelischen Weltanschauung erhellt am ehesten aus ihrem Verhältnis zur platonischen. Aristoteles steht Plato weit näher als sein eigenes, naturgemäß vornehmlich von der Entwickelung der Besonderheit erfülltes Bewußtsein zugiebt. Einig mit Plato ist Aristoteles zunächst in der Überzeugung, daß nur der Einblick in die große Wirklichkeit ein Verständnis unsers eigenen Lebens eröffnet. Auch hier gewinnt das menschliche Dasein seinen Inhalt aus dem Zusammenhange mit dem großen All; alle Wahrheit unsers Thuns besteht in der Übereinstimmung mit der großen Wirklichkeit, alle Thätigkeit bemißt sich nach ihrem Gegenstande, alle Methode nach der Sache, das Subjekt wird ein reiner Spiegel des Objekts. Die Verbindung mit dem All erfolgt aber durch die Intelligenz; so gilt sie auch hier als der Kern unsers Wesens, als die Substanz des Geistes. Die Wahrheit erschließt sich auch hier nur dem Begriff; so wird die Philosophie vor allem Begriffswissenschaft, in ein Reich der Begriffe soll die Forschung die Welt verwandeln. Endlich folgt Aristoteles seinem Lehrer auch in der Hochschätzung der Form, auch ihm bildet sie einerseits das Wesenhafte und Beharrende, andererseits das Wertvolle und Schöne. Das Verhältnis von Stoff und Form aber beherrscht alle Wirklichkeit und enthält den Kern alles Lebens.

Mit so viel Übereinstimmung in den Prinzipien bleibt Aristoteles' Philosophie der platonischen nahe genug, um sich einem weitern Begriffe des Platonismus einzufügen. Aber innerhalb eines solchen bildet sie den denkbar weitesten Abstand. Denn wenn Plato glaubte, nur durch die schärfste Scheidung zweier Welten eine unverbrüchliche Wahrheit und eine lautere Schönheit sichern zu können, so geht bei Aristoteles die Hauptrichtung durchaus auf die Einheit der Wirklichkeit. Wir brauchen nach seiner Überzeugung die Welt nur recht zu verstehen, um sie als ein Reich der Vernunft zu erkennen, um im besondern auch alles zu finden, was wir Menschen bedürfen. Die platonischen Ideen werden hier abgelehnt als eine unerträgliche Spaltung von Wirklichkeit und Wesen; auch für eine Religion ist auf diesem Boden kein Platz. Allerdings lehrt auch Aristoteles eine weltüberlegene Gottheit als den Quell der Vernunft und den Ursprung der von Ewigkeit zu Ewigkeit die Welt durchdringenden Bewegung. Aber in den Weltprozeß eingreifen soll diese Gottheit keineswegs; sie würde nach der Überzeugung des Denkers durch eine Beschäftigung mit draußenliegenden Dingen und gar mit unseren kleinmenschlichen Angelegenheiten die Vollkommen-

heit ihres Lebens einbüßen. So bewegt Gott, die reine Intelligenz, selbst unbewegt die Welt durch sein bloßes Sein; alle nähere Gestaltung aber wird durch die eigene Natur der Dinge besorgt. Es gibt hier keine sittliche Weltordnung und keine Vorsehung. Auch keine Hoffnung einer persönlichen Unsterblichkeit. Wohl wirkt in uns eine Denkkraft, die nicht aus dem bloßen Naturprozeß stammt und nicht mit der Auflösung des Körpers verlöschen, sondern zur Allvernunft zurückkehren wird. Aber solche Unvergänglichkeit des Göttlichen in uns ist grundverschieden von einer Fortdauer des Individuums.

Mit diesem Verschwinden der Religion entfällt die seelische Innigkeit und die über Welten schaltende Gedankengröße eines PLATO. Das Leben wird in festere Schranken gebannt, und sein Gefühlston wird nüchterner. Auch besagt die Ablehnung aller religiösen Motive einen schroffen Bruch des Philosophen mit der Volksüberzeugung. Aber bei ARISTOTELES bedeutet der Verzicht auf eine überweltliche Ordnung nicht einen Verzicht auf eine Vernunft der Wirklichkeit und eine Idealität des Lebens. Mit ihrem eigenen, ungespaltenen Sein dünkt hier die Welt imstande, alle Ziele zu erreichen und alle Gegensätze zu umspannen, und dieses eine Leben wird bedeutend genug, um den Menschen voll zu beschäftigen und auch zu befriedigen. Aber solche Vernunft liegt nicht offen zu Tage, es bedarf der Wissenschaft, um das echte Bild der Welt vom anhaftenden Schein zu befreien und von der Zerstreuung wie den Widersprüchen des ersten Eindrucks zum innern Zusammenhange des Ganzen zu führen. Indem der Philosoph alle seine Kraft an dieses Ziel setzt, entsteht ein durchaus eigentümliches Welt- und Lebensbild, ein System des immanenten Idealismus. Seine Ausführung mag den Rahmen der prinzipiellen Überzeugung hier und da durchbrechen, sie bleibt mit der Größe ihrer ruhigen und klaren Energie eine unvergleichliche Leistung.

An einer Überwindung der Gegensätze arbeitet ARISTOTELES zuerst bei den Begriffen von Stoff und Form. Hatte PLATO die Form zur Sicherung ihrer Selbständigkeit und ihrer Reinheit vom Stoffe völlig abgelöst und erst an zweiter Stelle sich in ihm darstellen lassen, so kennt ARISTOTELES' Welt die Form nur zusammen mit dem Stoff; sie hat keine andere Wirklichkeit als innerhalb des Lebensprozesses, der immer zugleich auch den Stoff umfaßt. Der Stoff aber erscheint hier nicht als etwas Dunkles und Rohes, das der Form widerstrebt und sie herabzieht, sondern er fügt sich ihr, ja dient ihr, er ist für sie angelegt und hat von Natur ein Verlangen

nach ihr; er bildet nach der Formel des Philosophen die Möglichkeit dessen, was durch die Form zu voller Verwirklichung kommt. Der Lebensprozeß ist hier ein Aufstreben des Stoffes zur Form und ein Ergreifen des Stoffes durch die Form. Denn immer bleibt hier die Hauptbewegung bei der Form, als der zur Gestalt heranbildenden Macht. Daher muß das vollendete Wesen dem werdenden vorangehen, und es ist alle Entstehung der Wirklichkeit aus vernunftlosen Anfängen ausgeschlossen. Der Stoff wird freilich bei den irdischen Lebewesen immer nur eine Zeit lang gebunden und entweicht im Tod dem Gefüge. Aber die Form ergreift in der Zeugung immer neuen Stoff; der Gesamtstand bleibt in unablässiger Erneuerung unverändert. Der Weltprozeß ist ein fortwährender Sieg der Gestalt über die Ungestalt und zugleich des Guten über das Mindergute. Denn von einem Bösen läßt sich bei so freundlichem Entgegenkommen des Stoffes nicht wohl reden. Aristoteles ist stolz darauf, daß gerade sein System dem Bösen keine selbständige Macht zuerkennt und damit nicht in eine Zweiheit der Prinzipien verfällt. Was sich in unserm Kreise an Mißständen findet, das entspringt dem Vermögen des Stoffes, die Bewegung zur Form nicht völlig auszuführen, sondern auf einer niedern Stufe zu erstarren. Dadurch entsteht freilich viel Verfehltes, und bei der nähern Betrachtung der Wirklichkeit zeigt dies eine so große Ausdehnung und Widerstandskraft, daß das alte Bild eines Kampfes zwischen Stoff und Form wieder aufzusteigen droht. Aber in seiner Überzeugung beruhigt sich der Philosoph mit dem Gedanken, daß das Böse nirgends eine positive Natur erlangt, sondern nur ein Minder, einen Abzug vom Guten eine Beraubung höherer Eigenschaften bildet. Hinsichtlich des Thatbestandes aber erhebt ihn über alle Mängel der irdischen Lage der Anblick der himmlischen Region mit ihren — nach seiner Meinung — alle Ewigkeit hindurch gleichmäßig beharrenden Kreisläufen. Denn hier steht augenscheinlich die Form in voller Herrschaft über den Stoff.

Dieser Versuch einer Ausgleichung der Gegensätze verändert auch die innere Art des Geschehens. Wo die Form weniger ein den Dingen überlegenes Urbild als eine in ihnen wirksame Macht bedeutet, da weicht die künstlerische Anschauung der Wirklichkeit zurück vor einer dynamischen: der Lebensprozeß selbst mit seinem Gelingen wird zur Hauptsache. Die Welt scheint hier beherrscht von Zwecken, d. h. von Lebenseinheiten, welche eine Mannigfaltigkeit des Geschehens unter sich befassen und zu einer Gesamtleistung verbinden. Solche Lebenseinheiten sind zunächst die Organismen, und zwar in einer nach dem Grade der Gliederung aufsteigenden Reihe.

Je genauer nämlich die Organe und Funktionen geschieden sind, um zugleich einem einzigen Lebensprozeß zu dienen, desto größer wird die Gesamtleistung; der Mensch aber bildet danach ohne Zweifel die Höhe des Naturlebens. Aber der Zweck erstreckt sich über das besondere Reich des Organischen hinaus in das All, oder vielmehr der Begriff des Organischen durchdringt die ganze Natur. Nirgends im All scheinen die Bewegungen wirr durcheinander zu laufen, sondern eine jede erfolgt in sicherer Richtung und überschreitet nicht einen festen Endpunkt; hier aber verwandelt sie sich in einen beharrenden Zustand, ein gleichmäßiges Wirken. Damit scheidet sich scharf von einer bloß anstrebenden, über sich selbst hinaus gerichteten Thätigkeit eine in sich ruhende und durch das eigene Wirken befriedigte Vollthätigkeit, die „Energie“ nach aristotelischem Ausdruck. Ein Verlangen nach solcher selbstgenugsamen Vollthätigkeit geht durch das ganze All; wo immer es sein Ziel erreicht, da verschwindet alle Unruhe des Strebens, da trägt das Wirken in sich selbst das volle Glück. So begehren wir im Anschauen des Kunstwerkes nichts Anderes als die Anschauung selbst. Diese Vollthätigkeit mit ihrer Entwickelung aller Anlagen, der Umsetzung aller Möglichkeit in Wirklichkeit, der Zusammenfassung aller Vielheit zu Einem Lebensprozesse ist nun und nimmer vornehmlich ein Wirken nach außen hin, sondern eine Vollendung des eigenen Wesens, nicht ein bloßes Spiel an der Oberfläche, sondern eine Erweckung des ganzen Seins. Die Vollthätigkeit erschließt die letzte Tiefe der Dinge, nirgends bleibt ein dunkler und unzugänglicher Rest, nirgends entsteht ein schroffer Spalt zwischen Erscheinung und Sein. Wie aber die Einzelwesen, so wird hier auch die Welt als Ganzes verstanden. Sie ruht bei aller gewaltigen Bewegung in sich selbst und bildet mit aller Mannigfaltigkeit ein großes Lebensganze, das nicht „episodenhaft“ ist wie eine schlechte Tragödie.

Zugleich ergiebt sich eine eigentümliche Gestalt der Lebensaufgabe. Jene Vollthätigkeit enthält mit dem Ziel auch ein festes Maß, sie flieht alles Unbegrenzte wie etwas Vernunftwidriges, sie drängt überall auf einen letzten Abschluß. Es giebt keine Befriedigung bei einer bloß anstrebenden, weiter und weiter eilenden Thätigkeit. Die Wissenden stehen höher als die Forschenden; nicht das Suchen, sondern der Besitz, freilich der immer neu durch Thätigkeit erworbene Besitz verleiht das Glück. Es fehlt alle Bewegung nach unabsehbaren Zielen, alles Unermeßliche mit seinem Gegensatz zum Endlichen. Klar steht unser Ziel vor Augen, und da es innerhalb unserer eigenen Natur liegt, so kann es nicht als unerreichbar gelten. So eine feste

Ruhe in kräftiger und unablässiger Thätigkeit, ein Hinausheben des Lebens über sonst unversöhnliche Gegensätze, ein philosophischer Ausdruck der Seligkeit im Wirken und Schaffen, des ruhigen Schwebens im geistigen Glück, das uns die antiken Kunstwerke so oft zur Anschauung bringen.

Ein ähnliches Streben zur Einigung zeigt Aristoteles' Behandlung von Geistigem und Körperlichem, von Innerm und Äußerm. Auch hier geht der Hauptzug entschieden zum Monismus. Der Philosoph kennt und erwartet keine Sonderexistenz der Seele, sondern sie bildet mit dem Körper einen einzigen Lebensprozeß, bedarf seiner wie das Sehen des Auges, überhaupt die Funktion des Organs. So kann das Sinnliche nirgends einer Verwerfung oder Geringschätzung verfallen, auch die Erkenntnisthätigkeit hält es in allen Ehren. Allerdings wird diese Grundanschauung schroff durchbrochen zu Gunsten einer völligen Hinaushebung der Denkkraft über den natürlichen Lebensprozeß. Das Denken könnte nicht eine beharrende Wahrheit erfassen, nicht alle Mannigfaltigkeit der Dinge unverfälscht aufnehmen, wenn es in die Wandlungen und Gegensätze der sinnlichen Welt verwickelt wäre. Ihm ist daher eine Überlegenheit zuzuerkennen und zugleich eine Teilnahme an der Göttlichkeit und Ewigkeit. Aber was an diesem Höhepunkt geschieht, verändert nicht den Anblick der übrigen Welt; hier bleiben Seelisches und Körperliches eng verschlungen und aufeinander angewiesen.

Seiner monistischen Grundrichtung gemäß kann Aristoteles nicht das Innere vom Äußern losreißen und ein Reich reiner Innerlichkeit aufbauen, sondern er möchte Inneres und Äußeres in unablässige Wechselwirkung setzen und überall seelische Kraft und entgegenkommende Wirklichkeit zu einem einzigen Lebensprozeß verbinden. Bei ihm strebt die Thätigkeit immer auch zur Sichtbarkeit in der Außenwelt, und an solche Thätigkeit bleibt alles Gefühlsleben gebunden. Dieses unmittelbare Leben wird weit bedeutsamer, weil es seinen ganzen Inhalt aus sich selbst entwickelt, und da zu solcher Entwickelung die Umgebung mächtig beiträgt, so gewinnt sie einen viel größern Wert als bei Plato. Hier bringt die Seele die Begriffe nicht als einen fertigen Besitz in das Leben mit, sondern erwirbt sie an der Hand der Erfahrung; hier übt die gesellschaftliche Umgebung einen bestimmenden Einfluß auf die moralische Bildung. Denn was an Anlagen dafür in uns ruht, das wird geweckt und vollendet nur durch eine heranbildende That; diese aber muß uns die Umgebung zuerst durch den Zwang von Sitte und Gesetz auferlegen, bis endlich die äußere Forderung zur eigenen, freigewollten That wird. So die An-

erkennung eines großen segensreichen Einflusses der Gesellschaft mit ihren Einrichtungen, in vollem Gegensatz zu Plato, der ohne eine Befreiung von der Gesellschaft wahre Sittlichkeit, d. h. auf Einsicht gegründete Tugend, sowie auch eine Freiheit des Handelns für unmöglich hielt.

Eine Verschiebung im Sinne einer Annäherung erfolgt auch im Verhältnis der allgemeinen und der besonderen Größen. Mag Aristoteles mit Plato den Kern und Wert der Dinge nicht in dem finden, was die Individuen von einander unterscheidet, sondern in dem, was sie gemeinsam besitzen, so hat er die Allgemeingrößen nicht von den Einzelwesen abgelöst und ihnen entgegengesetzt, sondern ihnen eine Wirklichkeit lediglich innerhalb der Dinge zuerkannt. Ferner liebt er nicht auf einem Gipfel höchster Allgemeinheit zu verweilen, für den die ganze anschauliche Welt verschwindet, sondern sein Denken wird mächtig in diese Welt zurückgetrieben und vom Reichtum ihres Lebens angezogen. Was dem Begriff eines Dinges unterschiedlich und ausschließlich zukommt, das gilt als die Vollendung seines Wesens. So bildet z. B. das eigentümlich Menschliche die Höhe unserer Natur, nicht das, was wir mit den anderen Lebewesen teilen.

Daraus entspringt eine mächtige und fruchtbare Bewegung, überall im Erkennen zum Eigentümlichen vorzudringen und im Handeln ihm zur Herrschaft zu verhelfen. Die Forschung findet den Schlüssel der Entwickelungsgeschichte des Organismus darin, daß die Natur hier den Weg vom Allgemeinen zum Besondern geht. Der werdende Mensch z. B. ist zuerst nur lebendig, dann wird er ein gesondertes Lebewesen und durchläuft in dieser Richtung weitere Stufen, bis endlich die charakteristisch menschliche Art hervorbricht. So findet auch das praktische Handeln seine leitende Idee darin, dem eigentümlich Menschlichen alles andere seelische Vermögen zu unterwerfen. Die eigene Arbeit des Philosophen aber erhält damit den Antrieb, in alle Mannigfaltigkeit der Dinge einzugehen, alles Verschiedene deutlich zu sondern, auch das Kleine nicht zu mißachten. Indem er diese Aufgabe mit allem Eifer ergreift und mit bewunderungswürdigem Geschick durchführt, zerlegt sich ihm die Welt in eine unermeßliche Fülle von Gestalten, deren Entdeckung, Beobachtung und Beschreibung ihn mit stets frischer Kraft anzieht. Über allen besonderen Leistungen schwebt dabei die Freude des Philosophen an dem Reichtum der Wirklichkeit und dem Vermögen des Denkens sie sich anzueignen.

Mit dem allen ist die unmittelbare Wirklichkeit mächtig gewachsen, und es kann nicht mehr befremden, daß sie dem Philoso-

phen ein Reich der Vernunft bedeutet. Immer aber bleibt ihm gegenwärtig, daß diese Vernunft sich nicht dem ersten Anblick aufdrängt, sondern erst der Arbeit der Wissenschaft eröffnet. Es gilt von der Erscheinung zu den Gründen, von den äußeren Wirkungen zum innern Leben, von den zerstreuten und scheinbar widerstreitenden Einzeldaten zu großen Zusammenhängen vorzudringen. Geschieht das aber, so verschwindet alle Unvernunft wie ein bloßer Schein. So ist es die Wissenschaft, welche den Menschen mit der Wirklichkeit versöhnt und über alle Unbilden des Lebens hinaushebt.

Die Welt, welche aus solcher Gedankenarbeit hervorgeht, hat nicht die starken Kontraste und die großen Aufregungen der platonischen Überzeugung. Aber sie ist nicht ohne Abstufungen und große Aufgaben, auch nicht ohne Vornehmheit der Gesinnung und ohne innere Wärme, dieses freilich nicht ohne ein Nachklingen der mehr künstlerischen Weltanschauung Platos und ohne eine Vorbereitung der Zurückziehung des Menschen auf die reine Innerlichkeit des Seelenlebens.

Der Hauptgegensatz, unter den Aristoteles das Streben stellt, ist der des bloßen Daseins und der Vollthätigkeit, des leeren, daher auch unbefriedigten und stets über sich selbst hinausblickenden, und des erfüllten, bei sich selbst befriedigten Lebens, des naturgegebenen Seins (ζῆν) und des durch eigene That errungenen Wohlseins (εὖ ζῆν). Die natürliche Existenz bleibt die notwendige Voraussetzung aller Entwickelung, und es mag von ihr aus jene höhere Stufe als etwas Überflüssiges erscheinen. Aber erst dieses, was über die bloße Not hinausgeht, giebt dem Leben einen Inhalt und einen Wert; hier erreichen wir etwas, das an sich selbst gefällt, hier befinden wir uns im Reich des Schönen und damit auch einer echten Lebensfreude.

Davon nämlich ist Aristoteles fest überzeugt, daß die Vollthätigkeit mit der Umsetzung des ganzen Wesens in lebendige Wirklichkeit zugleich auch die volle Glücksempfindung bringt. Denn alle Thätigkeit enthält in ihrer eigenen Wahrnehmung, in ihrem Geschautwerden unmittelbar eine Lust und Freude; ja nur in der engsten Verbindung mit der Thätigkeit giebt es echtes Glück. So ist das Glück vornehmlich unser eigenes Werk; es läßt sich nicht von draußen mitteilen oder wie ein Schmuckstück umhängen, sondern es bemißt sich nach der Thätigkeit und wächst mit der Thätigkeit. Wenn alles Leben eine „natürliche Süßigkeit“ hat, so ist es besonders wertvoll dem Tüchtigen, der ihm einen edlen Inhalt zu geben vermag. Wer die Lust schilt, hält sich an ihre niedersten Formen, da sie doch der Thätigkeit auf ihre Höhe zu folgen vermag. Auch der Umstand

dient bei ARISTOTELES zu ihrer Verteidigung, daß sie auf die Thätigkeit zur Verfeinerung und Vervollkommnung zurückwirkt, wie z. B. die Freude an der Musik das musikalische Schaffen fördert. Mit solcher Befestigung der Lust im Kern des Lebens erhalten wir hier die klassische Ausprägung des „Eudämonismus“. Er kann und will nicht auf die Lust verzichten, aber seine von der Thätigkeit unabtrennbare Lust ist grundverschieden von einem schwelgenden Genießen. Sie läßt sich gar nicht unabhängig von der Thätigkeit erstreben, ja sie scheint oft ganz hinter ihr zu verschwinden.

So unser Dasein zum Glück erheben kann die Thätigkeit aber nur bei voller sachlicher Tüchtigkeit, bei wirklicher Belebung unsers ganzen Wesens. Aller Schein im Handeln ergiebt auch nur einen Schein des Glückes. So dringt der Philosoph auf Wahrhaftigkeit und verwirft nachdrücklich alles Scheinwesen; „tüchtig“, „gediegen“ (σπουδαῖος), das ist sein Lieblingsausdruck für den Mann, der dem Begriff der Tugend entspricht.

Die Gediegenheit wächst aber zur Vornehmheit in der Ausbildung eines scharfen Unterschiedes zwischen dem Schönen und dem Nützlichen, dem, was an sich selbst Wert hat und durch sich selbst gefällt, und dem, was nur als Mittel für anderes geschätzt wird. Wer das Nützliche nicht unterordnet, sondern zur Hauptsache macht, der verfällt einer innern Verkehrung des Lebens. Denn damit wird die Thätigkeit über sich selbst hinaus auf fremde Dinge gewiesen und bleibt innerlich leer bei allem vermeintlichen Gewinn; die Arbeit wird ein Hasten und Jagen ins Endlose, ohne je einen Abschluß zu finden und in ruhige Befriedigung überzugehen. Von hier aus erwächst ein schroffer Gegensatz einer edlen und gemeinen, einer freien und knechtischen Lebensführung. Eines freien und großgesinnten Mannes Sache ist es, überall das Schöne und nicht das Nützliche zu suchen; ja es wird in diesem Zusammenhange der Mangel an allen nützlichen Folgen ein Zeugnis für den innern Wert einer Bethätigung. Das eben gilt als eine besondere Größe der reinen Philosophie, daß sie gar keinen Vorteil für das äußere Leben gewährt, sondern sich nur als Selbstzweck behandeln läßt. Wie sich solche Überzeugungen mit den thatsächlichen Verhältnissen auseinandersetzen, wird uns gleich beschäftigen; so viel ist gewiß, daß der stärkere Zug zur unmittelbaren Wirklichkeit mit seiner Ablehnung der Ideenwelt dem Philosophen die Kraft idealer Gesinnung nicht verkümmert hat.

c. Die Erfahrungen des menschlichen Kreises.

Wir sahen, daß das menschliche Leben seine Aufgabe und seine Befriedigung allein in diesem irdischen Dasein zu suchen hat. Wir überzeugten uns aber zugleich, daß diese Einschränkung bei Aristoteles keine schweren Konflikte und Erschütterungen hervorruft. Denn innerhalb des Lebens liegt nach ihm alle Vollendung, läßt sich doch hier die Bethätigung des ganzen Wesens und damit das höchste Glück erreichen. Daher bleiben keine unerfüllbaren Wünsche und Hoffnungen; es fehlt zugleich alles Bedürfnis nach individueller Unsterblichkeit, aller Antrieb, über die naturgewiesene Grenze des Daseins hinauszustreben.

Um so mehr gilt es dieses Leben zu nutzen, es zum höchsten Gipfel der Thätigkeit zu erheben. Dazu müssen wir uns auf unsere Eigentümlichkeit besinnen und ihr alles Thun unterwerfen. Das Eigentümliche des Menschen ist aber die Vernunft, nach Aristoteles' Fassung die Denkkraft mit ihrem Vermögen allgemeiner Begriffe und Wahrheiten. Daß die Intelligenz ebenso sich selbst entfalte wie kräftig zu dem niedern, uns mit den Tieren gemeinsamen Seelenleben wirke, das bildet unser Lebenswerk. Die Thätigkeit gemäß der Vernunft, in ungehemmtem Verlauf und in Ausdehnung über unser ganzes Dasein — nicht über eine kurze Zeit, denn Eine Schwalbe macht keinen Frühling —, dies und nichts Anderes bildet die Glückseligkeit des Menschen.

In solcher Überzeugung dringt Aristoteles energisch auf eine Verwandelung des ganzen Daseins in lebendige Thätigkeit. Auch die Tüchtigkeit genügt nicht, wenn sie ruht und sich nicht in Thätigkeit umsetzt. Denn im Schlaf giebt es kein wahres Glück, und bei den olympischen Spielen gewinnen nicht diejenigen einen Kranz, welche hervorragende Kraft und Schönheit besitzen, aber nicht zum Wettstreit aufbieten, sondern aus den Kämpfern erwächst der Sieger. Es hat aber die Entfaltung der Thätigkeit bei Aristoteles keine allzu großen Hemmungen zu überwinden. Die Seele ist nicht wie bei Plato sich selbst entfremdet und erst durch eine große Umwälzung auf den rechten Weg zurückzuführen, sondern unsere Vernunft ist nur unentwickelt und muß von der bloßen Anlage zur Höhe der Vollendung erst aufsteigen; der natürliche Trieb aber geht immer auf das rechte Ziel. So bedarf es nur emsiger und ernster Arbeit, um zur vollen Wirklichkeit zu erheben, was die Natur in uns vorgebildet hat.

Die Entwickelung des menschlichen Lebens in ihre besonderen Erfahrungen verfolgen kann aber Aristoteles nicht, ohne das Verhältnis der inneren Faktoren der Thätigkeit zu den äußeren Um-

gebungen und Bedingungen genauer zu untersuchen. Dabei gerät er unter den Einfluß entgegengesetzter Strömungen. Der enge Zusammenhang von Innerm und Äußerm, den seine Weltbegriffe lehren, und den der Eindruck der Erfahrung so mächtig unterstützt, auch die Scheu, die Verbindung des Individuums mit seinen Angehörigen, Freunden und Volksgenossen zu zerreißen, sie verbieten eine völlige Ablösung der Thätigkeit und des Geschickes von der Umgebung; wir werden uns nicht ganz dem entziehen können, was dort vorgeht und dorther zu uns wirkt. Nach entgegengesetzter Richtung drängt das Streben des Denkers, die Handlung möglichst ganz auf sich selbst zu stellen und nicht von der Zufälligkeit äußerer Verhältnisse abhängig zu machen; mit der Bindung daran würden wir in ein unstetes Schwanken geraten, das sich mit wahrem Glück keineswegs verträgt. Das Ergebnis des Streites ist ein Kompromiß, bei dem das Hauptgewicht auf die innere Leistung, die Kraft und Tüchtigkeit des Handelnden fällt, aber zu vollem Gelingen auch das Äußere seinen Teil beiträgt. Bezeichnend ist hier das ständig verwandte Bild vom Drama und seiner Ausstattung. Wie das dramatische Kunstwerk der Inscenierung, so bedarf auch das Handeln des Menschen zu seiner Vollendung der Umsetzung in eine sichtbare Leistung, der Vorführung auf der Bühne des Lebens; es kann daher der äußern Ausstattung nicht völlig entbehren. Aber die Hauptsache bleibt in der Kunst wie im Leben weitaus das innere Werk. Die äußeren Güter sind nicht mehr als Mittel und Ausdruck der Thätigkeit; sie haben Wert nur, sofern diese sie ergreift und verwendet; über dieses Maß hinaus werden sie ein unnützer Anhang, ja eine Beschwerung des Lebens. Daher wird das Streben nach einer unbegrenzten Vermehrung der äußeren Güter mit aller Energie abgewiesen. Denn auch in mittleren Verhältnissen läßt sich höchstes Glück erreichen; man kann das Schöne thun, d. h. edel handeln, ohne über Land und Meer zu herrschen. Aber wenn die mittlere Lebenslage unverkennbare Vorteile hat und wir nicht eben viel vom Schicksal bedürfen, sein Widerstand darf nicht zu stark werden, sollen nicht Arbeit und Glück schweren Schaden leiden. Nicht nur sind gewisse Elementarbedingungen, wie eine normale physische Bildung, Gesundheit u. s. w., eine unerläßliche Voraussetzung des Lebensglücks, auch überwältigende Schicksalsschläge können es zerstören. So drohen ernste Verwickelungen. Aber der ruhige Sinn des Aristoteles, dem Durchschnitt der Erfahrung zugewandt und noch weniger besorgt um die Unsicherheit der allgemeinmenschlichen Lage als um das Ergehen der Individuen, wird dadurch nicht zu sehr aufgeregt. Der Tüchtige kann nach seiner Überzeugung

guten Mutes in den Lebenskampf eintreten. Die gewöhnlichen Mißstände lassen sich durch geistige Kraft überwinden. Schwerste Schicksalsschläge freilich, wie sie einen Priamus trafen, müssen das Glück zerstören; aber einmal sind sie seltene Ausnahmen, sodann aber können auch sie mit allem Druck den Tüchtigen nicht eigentlich elend machen. Denn wenn er schwere Unglücksfälle gelassen trägt, nicht aus Stumpfheit, sondern aus Seelengröße, so wird durch alles Leid das Schöne hindurchleuchten. So wird der Denker durch alle Störungen und Unebenheiten nicht in dem Glauben an die Vernunft des Ganzen erschüttert, und er kann freudigen Vertrauens sich der nähern Gestaltung des Lebens zuwenden.

Es scheiden sich aber in dieser Gestaltung zwei Hauptaufgaben: die Entwickelung der Intelligenz bei sich selbst und die Unterwerfung der sinnlichen Seite des Menschen, das theoretische und das praktische Leben, wie es hier in deutlicher Abgrenzung heißt.

Daß beide Gebiete weiter auseinandertreten und sich zu selbständigen Arten des Lebens ausbilden, das ist charakteristisch für unsern Denker; jede Seite gelangt hier zu schärferer Ausprägung und breiterer Darlegung ihrer Eigentümlichkeit. Aber zugleich verschwindet die platonische Einheit des geistigen Lebens und die Größe allesbeseelender Gesinnung. Bei Plato war auch die Wendung zur Wahrheit eine sittliche That; galt es doch, das Auge des Geistes mit eigener Entscheidung vom Dunkel zum Licht zu kehren. Bei Aristoteles hingegen wird in der Bewegung zur Erkenntnis nur der Naturtrieb des vernünftigen Wesens aufgenommen und weitergeführt; an die Stelle wesenumspannender That setzt er den Ernst und Fleiß der geistigen Arbeit. Hier zuerst entwickelt sich eine Lebensführung des Forschers und Gelehrten, ein Lebensideal der wissenschaftlichen Arbeit. Zugleich aber erhält auch das praktische Gebiet eine größere Selbständigkeit und eine genauere Durchforschung. So gewinnt das Gesamtleben mächtig in der Breite, während es an Tiefe verliert.

Bei einer Abschätzung beider Lebensformen giebt Aristoteles der Theorie den unbedingten Vorrang. Bei ihr sind wir freier von den äußeren Umständen und mehr auf uns selbst gestellt. Dann aber hat das reine Denken mit dem großen All und seinen unwandelbaren Beständen zu thun; hier kann die Einsicht eine Festigkeit und eine Präcision erreichen, die dem praktischen Gebiet seine unablässige Veränderung versagt. Alle einzelnen Ausführungen gipfeln aber in dem Gedanken, daß das Erkennen die reinste Form einer gehaltvollen, in sich selbst befriedigten Thätigkeit bildet, daß es am besten erfüllt, was die allgemeine Idee der Glückseligkeit fordert. So heißt

es denn, das wahre Glück reiche nicht weiter als die Forschung; nicht als bloße Menschen haben wir an ihr teil, sondern sofern Göttliches in uns wohnt; hier allein gewinnen wir im Leben eine Unsterblichkeit. Dabei wirkt Aristoteles' Sinn für die Mannigfaltigkeit zu einer Unterscheidung verschiedener Arten der Denkarbeit; es sind nicht weniger als fünf Thätigkeiten, welche ihm dabei auseinandertreten: Erkenntnis der Prinzipien, Wissenschaft, Weisheit, Kunst und praktische Einsicht.

Das praktische Gebiet scheint dem gegenüber zunächst völlig im Nachteil; streng genommen ist seine Leistung nicht mehr als eine Unterwerfung der Naturtriebe unter die dem praktischen Leben zugewandte Intelligenz. Denn auf Einsicht ruht auch hier alle echte Tugend. Aber bald wächst die Aufgabe dahin, das Streben des Menschen auch innerlich der Vernunft zu gewinnen, dem Willen die Richtung dahin zu geben; damit aber entwickelt sich der Begriff einer ethischen Tugend, einer Haltung und Gesinnung des ganzen Menschen. Nun heißt es nicht mehr bloß die sinnlichen Kräfte unter die Intelligenz zu beugen, sondern eine neue Innerlichkeit zu bilden und ein inneres Verhältnis vom Menschen zum Menschen zu gewinnen. Die ausführliche und sympathische Schilderung dieses Gebietes erweckt leicht den Eindruck, daß wir es hier nicht mit einer niedern Stufe, sondern mit einem selbständigen Reiche, ja mit dem Kern des Lebens zu thun haben.

Den Stand der Überzeugung erkennen wir namentlich in der Behandlung des Begriffes, der bei Aristoteles das gesamte praktische Leben beherrscht, des Begriffes der Mitte. Zu ihm führt den Denker ein einfacher Gedankengang. Soll das Sinnliche der Vernunft unterworfen oder — von der andern Seite angesehen — die Vernunft in dem Sinnlichen dargestellt werden, so droht eine Gefahr in entgegengesetzter Richtung. Das Sinnliche kann sich mit ungezügelter Macht gegen die Vernunft aufbäumen und sich ihrem Gebot entziehen; es kann aber auch so schwächlich und dürftig bleiben, daß es der Vernunft nicht die nötigen Mittel zum kräftigen Wirken darbietet. So wird es zur Summe der praktischen Weisheit die rechte Mitte zu halten; die ethische Tugend bildet die Mitte zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig. Es steht z. B. der Tapfere zwischen dem Tollkühnen und dem Ängstlichen, der gute Haushalter zwischen dem Verschwender und dem Geizigen, der gesellschaftlich Gewandte zwischen dem Witzbold und dem Schwerfälligen. Aristoteles zeigt bei dieser Lehre von der Mitte einen engen Zusammenhang mit seinem Volke, seine ausführlichen Darlegungen erscheinen oft wie Schilderungen

nach dem wirklichen Leben, und auch die Ausdrücke folgen dem allgemeinen Sprachgebrauch. Aber auch prinzipielle Überzeugungen im Sinne des Platonismus klingen dabei durch. ARISTOTELES beruft sich bei der Lehre von der Mitte ausdrücklich auf die Analogie der Kunst, deren Meisterwerken sich weder etwas hinzufügen noch nehmen läßt. Zugleich aber wirkt der ethische Gedanke der Gerechtigkeit. Jede Aufgabe muß innerhalb des Ganzen menschlicher Zwecke und nach der individuellen Lage des Falles genau das erhalten, was ihr gebührt; eine Abweichung davon sowohl nach dem Mehr als nach dem Weniger wird zum Unrecht. So behauptet die platonische Idee der sittlichen Ordnung, der alles durchwaltenden Gerechtigkeit, welche ARISTOTELES als Weltgesetz nicht anzuerkennen vermag, innerhalb des menschlichen Handelns auch bei ihm eine Macht.

Die Aufgabe der rechten Mitte gestaltet auch die Art des Lebens eigentümlich. Was die rechte Mitte sei, läßt sich bei dem unablässigen Wechsel der Lebenslagen nicht ein für allemal feststellen noch aus allgemeinen Sätzen ableiten, sondern es ist in jedem Augenblick gemäß der gesamten Situation frisch zu bestimmen. Dazu bedarf es vornehmlich zutreffender Schätzung, richtigen Taktes. Das Handeln wird damit zur Lebenskunst; das Dasein erhält durch die fortlaufende Veränderung seiner Aufgaben eine unablässige Spannung: immer von neuem muß der gute Steuermann seinen Weg zwischen Scylla und Charybdis suchen.

Sodann erheischt das Finden der rechten Mitte eine volle Klarheit über die umgebenden Verhältnisse wie über das eigene Vermögen. Um nicht zu viel oder zu wenig zu unternehmen, müssen wir unsre Leistungsfähigkeit genau kennen; wir müssen nicht bloß tüchtig sein, sondern auch wissen, daß und wie weit wir es sind. Die rechte Mitte verlangt daher eine zutreffende Selbstschätzung; sie verbietet ebenso alle leere Einbildung und eitle Prahlerei, wie die bescheidene Unterschätzung, ja die kindliche Naivetät. Das rechte Selbstbewußtsein dünkt hier unentbehrlich zur Vollendung des Lebens; die Selbstkenntnis im griechischen Sinne, d. h. eine richtige Schätzung unserer Leistungskraft, nicht ein Grübeln über unsern innern Zustand, erreicht bei ARISTOTELES die bedeutendste philosophische Entwickelung.

Indem sich aber das Prinzip der Mitte in alle Verzweigung des Lebens hineinarbeitet und aller Mannigfaltigkeit anschmiegt, wird überall eine Beziehung zur Vernunft gewonnen und an jeder Stelle das Thun der Macht des Gedankens unterworfen. Dabei entsteht ein eigentümliches Verhältnis von Natur und Geist, das die Überlegenheit des Geistes wahrt, ohne das Recht der Natur anzutasten. Denn was

immer von Natur dem Menschen eingepflanzt ist, wie z. B. die Selbstliebe, das ist eben damit gerechtfertigt; es ausrotten zu wollen, wäre ebenso verkehrt wie vergeblich. Aber es muß die rechte Mitte und damit sein Maß finden, um mit der Vernunft zusammenzugehen; zu jenem aber bedarf es des Geistes und Gedankens. So bedeutet die Idee des Maßes einen Triumph des Geistes über die rohe Natur, zugleich aber einen harmonischen Ausgleich zwischen der echten Natur und der Vernunft. Augenscheinlich ist diese aristotelische Mitte keine Empfehlung spießbürgerlicher Mittelmäßigkeit, die alles Große scheut. Denn jene will nicht das Leben auf ein mittleres Niveau herabdrücken, sondern alle Vernunft, deren es fähig ist, entwickeln; nur soll innerhalb der Handlung das Gleichmaß von Vernunft und Natur gewahrt bleiben. Wie wenig der Gedanke der Mitte den der Größe ausschließt, das bekundet am deutlichsten die Thatsache, daß Aristoteles sein Idealbild menschlichen Lebens in dem Großgesinnten (μεγαλόψυχος) findet und dieses Bild mit ganzer Hingebung ausmalt.

Großgesinnt ist der, welcher eine geistige Größe hat und sich ihrer voll bewußt ist. Er bildet die rechte Mitte zwischen dem, der sich über sein Vermögen aufbläht, und dem, welcher eine Größe hat, sie aber nicht kennt und daher auch nicht genügend entwickelt. Wie der Großgesinnte von seiner Bedeutung erfüllt ist, so wird er sie überall kräftig zum Ausdruck bringen und in allem Thun und Lassen vornehmlich seine Würde und Größe wahren. Aus solcher Gesinnung wird er stets die Wahrheit sagen, wird er offen lieben und offen hassen, wird er frei sein von aller Menschenfurcht, wird er ungern Wohlthaten annehmen und empfangene überreich vergelten, besonders gern aber selbst Wohlthaten erweisen, wird er gegen Hochstehende stolz und zurückhaltend, gegen Niedere freundlich sein. Er wird überall die Schönheit über den Nutzen, die Wahrheit über den Schein stellen; er wird von aller Arbeit die schwerste und undankbarste für sich selbst erwählen. Selbst das äußere Benehmen wird solcher Gesinnung entsprechen. Der Großgesinnte wird überall mit ruhiger Würde auftreten, sich nirgends überhasten, langsam sprechen u. s. w.

Was immer in solchem Bilde späteren Überzeugungen angreifbar sein mag, augenscheinlich ist hier die Entwickelung eines Ganzen der Persönlichkeit in der praktischen Thätigkeit. Wer so entschieden wie Aristoteles das Glück bei der in sich selbst ruhenden Thätigkeit sucht, der kann auch das praktische Leben nicht vornehmlich nach außen richten; der wird es zu sich selbst zurückkehren lassen und zugleich die Beschaffenheit des handelnden Subjekts als das Hauptproblem empfinden; der wird schließlich weniger an die einzelnen

Handlungen als an den lebendigen Menschen in der Handlung denken. In Wahrheit werden die inneren Bedingungen der Handlung hier mit besonderer Sorgfalt untersucht, Aristoteles zuerst bringt eine eindringende Analyse von Begriffen, wie Vorsatz, Freiheit u. s. w. Mehr und mehr verlegt sich damit der Schwerpunkt der Handlung von der äußern Leistung in die innere Bewegung; zur Tüchtigkeit gehört nun nicht mehr bloß das Werk wohl zu verrichten, sondern auch die rechte Verfassung, den innern Stand des Handelnden zu erreichen. Der Begriff eines in sich vollendeten Handelns vertieft sich zu dem eines in sich ruhenden Lebens; die Idee einer moralischen Persönlichkeit beginnt sich aufzuringen und das Leben auf sich als Mittelpunkt zu beziehen.

Das alles bleibt freilich mitten im Werden, wird von widerstreitenden Vorstellungen durchkreuzt und durch Schranken der Zeitlage gehemmt. Jene Hoheit der Persönlichkeit erscheint hier vornehmlich als Sache des Individuums, nicht als Ausdruck einer neuen Welt; mit jener Selbständigkeit werden nicht sowohl unendliche Aufgaben und Bewegungen eröffnet, als das Leben fest und selbstgenügsam in sich zusammengeschmiedet. Indem der Mensch sich nicht sowohl an einem Ideal der Vernunft mißt als mit anderen Menschen vergleicht, wird die sittliche Würde zur individuellen Größe gegenüber jenen anderen; die Idee der Persönlichkeit entwickelt hier mehr eine abstoßende als eine verbindende Kraft. Dabei kann der Große die anderen Menschen, die er so tief unter sich setzt, keineswegs entbehren. Er bedarf ihrer als Zuschauer, ja als eines Gegensatzes, denn erst der Kontrast giebt das volle Bewußtsein der eigenen Würde.

So eröffnet sich im praktischen wie im theoretischen Leben bei Aristoteles eine Fülle von Aufgaben. Aber sie alle verlangen keinen Bruch mit unserer Natur und dürfen daher im wesentlichen als lösbar gelten. Ja, daß sie wirklich gelöst werden, und daß das ganze Menschenleben einen befriedigenden Durchschnittsstand aufweist, das läßt Aristoteles' Glaube an die alles durchdringende Macht der Vernunft mit Sicherheit erwarten. Aber eine glatte Lösung stößt auf nicht geringe Widerstände. Der Philosoph hat einen viel zu offenen Sinn für die Eindrücke der Erfahrung, um überall eitel Vernunft zu sehen, und er urteilt auch viel zu sehr aus der Art seines Volkes, um nicht die Menschheit in eine große Mehrheit, wenn auch nicht schlechter, so doch gewöhnlicher Naturen, und eine kleine Minderheit edler zu zerlegen. Den Menschen beherrschen Affekt und Begier, und die Menge hat keinen Sinn für das Schöne. Mag sie nach

solchem zu streben scheinen und das selbst meinen, in Wahrheit ist es das Nützliche, das sie beherrscht, und dem sie nachjagt. Ins Böse aber treibt sie vornehmlich die unersättliche Begier, die Sucht, in allen äußeren Gütern die Anderen zu übertreffen, während ihr bei der Tüchtigkeit das geringste Maß zu genügen scheint. „Grenzenlos ist die Begier, deren Befriedigung die Menge lebt.“ So hat die philosophische Betrachtung in allen Verhältnissen mit der Thatsache einer kleinen Minderheit der Edlen zu rechnen; der erste Anblick der Dinge verbietet durchaus einen bequemen Optimismus. Damit aber scheint die Grundüberzeugung des Denkers von der Macht der Vernunft in der Wirklichkeit schwer gefährdet.

Aber Aristoteles überantwortet nicht so leicht den menschlichen Kreis der Unvernunft; er findet Mittel genug, jenem ersten Eindruck entgegenzuarbeiten. Zunächst dringt er auf eine gerechte Würdigung des Thatbestandes. Das Böse im Menschen wird leicht übertrieben, indem man als Schuld anrechnet, was nur eine Folge natürlicher Verhältnisse ist. So wird z. B. der Mensch mit Unrecht der Undankbarkeit geziehen, weil die Empfangenden minder stark zu lieben pflegen als die Gebenden, die Kinder weniger als die Eltern. Denn das ergiebt sich einfach daraus, daß das Wirken mehr Lust entwickelt und diese Lust uns auch den Gegenstand der That lieb macht. Sodann vermag der Denker nicht alle Mindertüchtigen in einen Haufen zusammenzuwerfen; er unterscheidet verschiedene Stufen und findet in der höchsten eine Annäherung an das Gute. Zunächst sind die eigentlich Boshaften, die Frevler, auszusondern, deren Zahl nicht groß ist; den Durchschnittsstand bildet mehr verzeihliche Schwäche als ausgeprägte Schlechtigkeit. Weiter aber besteht ein nicht geringer Unterschied zwischen denen, welche Gewinn und Genuß als Hauptziel verfolgen, und denen, welche Ehre und Macht erstreben. Namentlich die Ehre, der Widerschein der Tugend, muß das Handeln aufwärts führen. Was aber unvollkommen bleibt, das wird dem Denker gehoben durch die Überzeugung, daß auch in dem Niedern ein Naturtrieb zum Höhern wirkt und über den augenblicklichen Stand und das eigene Bewußtsein hinaustreibt; denn „alles hat von Natur etwas Göttliches“. Zu solcher Neigung des Denkers, in dem Niedern weniger das Abgefallene und Zurückbleibende als das Aufstrebende zu sehen, gesellt sich eine höchst charakteristische Überzeugung von einer Summierung der Vernunft im Zusammenleben. Mögen die Durchschnittsmenschen einzeln recht wenig vermögen: verbinden sie sich unter gemeinsamen Ordnungen, so werden sie wie Eine Persönlichkeit, so kann sich das Gute von allen vereinigen und das Ganze auch den

größten Individuen moralisch wie intellektuell überlegen werden. Indem jeder das Seine darbringt und sich die verschiedenen Kräfte miteinander mischen, wird die Gesamtheit freier von Zorn und anderen Affekten, geschützter gegen Fehlgriffe, besonders aber übertrifft sie das einzelne Individuum in der Sicherheit des Urteils. Auch bei der Musik und Poesie ist das große Publikum der beste Richter. Bei solcher Schätzung der Gesamtheit denkt freilich Aristoteles nicht an jedes beliebige, bunt zusammengewürfelte Publikum, sondern an die festere Gemeinschaft einer Stadt und eines zusammengehörigen Bildungskreises; immerhin bleibt diese Apologie des Menschen und der Masse in hohem Grade bemerkenswert. Sie wäre unmöglich gewesen, wenn Aristoteles das Geistesleben innerlich auf der Höhe gehalten hätte, worauf es Plato gehoben hatte.

Zu jenem Glauben an die Menschheit, wie sie leibt und lebt, stimmt vortrefflich seine Überzeugung von der Geschichte. Im allgemeinen wird die Geschichtsphilosophie Platos festgehalten. Auch hier giebt es kein Ansteigen ins Unendliche, sondern einen Kreislauf ähnlicher Perioden; bei der Ewigkeit der Welt, die Aristoteles mit voller Klarheit lehrt, liegt Unendliches hinter uns; immer wieder wurde das, was erreicht war, durch große Fluten zerstört, und die Arbeit mußte von neuem beginnen; nur die Volksreligion und die Sprache vermitteln zwischen den einzelnen Epochen, indem sie die Weisheit der früheren Periode wenigstens in Resten übermitteln. Aber zu dieser allgemeinen Überzeugung tritt nun die besondere, daß im klassischen Griechentum kurz zuvor die unübersteigbare Höhe eines solchen Umlaufs erreicht sei. So gilt es, das Augenmerk vielmehr dahin zurück als auf die Zukunft zu richten, die keinen großen Fortschritt mehr bringen kann. Die Forschung aber empfängt die Aufgabe, das, was Gelegenheit und Gewohnheit finden ließen, in seinen Gründen wissenschaftlich zu begreifen, die geschichtliche Wirklichkeit in Begriffe umzusetzen.

Demnach rechtfertigt der Philosoph durch den Verlauf der Untersuchung sein eigenes Verhalten zum Griechentum. Ist hier das Höchste erreicht, was sich je erreichen läßt, und kommt die innewohnende Vernunft in den allgemeinen Einrichtungen und Überzeugungen zu vollem Ausdruck, so ist das Streben durchaus begründet, jene Vernunft in ihnen aufzusuchen und die eigene Arbeit, so weit irgend möglich, an sie anzuknüpfen. Der Denker vermag sich nicht nur zum Grundstock der griechischen Wirklichkeit konservativ zu stellen, ihm kann auch die öffentliche Meinung als ein sicherer Wegweiser zur Wahrheit gelten. Das alles entspricht der geistigen Art, mit der er die

Arbeit begann, aber indem seine Begriffe zum Ausgangspunkt zurückführen, müssen sie ihn in jener Art noch weiter befestigen und bestärken. So bezeugt sein Lebenswerk besonders deutlich die Wahrheit des Goetheschen Wortes, daß unsere Grundsätze die Komplemente unserer Existenzen sind.

d. Die einzelnen Gebiete.

Die einzelnen Lebensgebiete erhalten bei Aristoteles eine weit größere Selbständigkeit, sie stellen mehr eigentümliche Aufgaben und verlangen mehr Arbeit als bei Plato. Das Besondere ist hier nicht bloß eine Anwendung, sondern eine Weiterbildung des Allgemeinen. So geht das Leben mehr in die Breite auseinander; indem sich seine Spannung über eine weitere Fläche verteilt, gewinnt es in aller Bewegung eine größere Ruhe. Aber alles Wachstum der Mannigfaltigkeit vermag bei Aristoteles die Einheit des Ganzen noch nicht zu sprengen, sondern es stehen die einzelnen Leistungen immer noch unter allgemeinen Überzeugungen; mögen die leitenden Ideen sich gemäß der Eigentümlichkeit der verschiedenen Gebiete verschieden gestalten, das Band der Analogie hält alle Vielheit zusammen. An jeder Stelle fühlen wir uns innerhalb eines allumfassenden Gedankenreiches und erfahren den Einfluß seiner Ordnungen. Überall eine Voranstellung der Thätigkeit, ein Streben nach einer innern Vernunft, eine Ausgleichung der Gegensätze; überall auch eine schlichte Sachlichkeit, mehr Annäherung an das unmittelbare Seelenleben, eine größere Durchsichtigkeit aller Gebilde. So wird die Betrachtung nicht zu rasch darüber hinwegeilen dürfen.

α Die menschlichen Gemeinschaften.

Selbständiger und reichhaltiger wird zunächst das Gebiet des menschlichen Zusammenseins. Während Plato den Wert der menschlichen Gemeinschaften nach dem Geistes- und Gedankengehalt bemaß, den sie entwickeln, gewinnen sie bei Aristoteles eine Bedeutung in ihrem unmittelbaren Dasein. Er verficht nicht minder in überschauender Betrachtung den Wert des Zusammenlebens überhaupt, als er es mit Liebe und Lust in seine einzelnen Gestalten verfolgt. Wie es ihn vom All zum Menschen zieht, zeigt u. a. sein Urteil über den Wert der Sinne. Plato und die anderen griechischen Denker hatten das Auge wegen seines Schauens der großen Welt allen Sinnen vorangestellt, und solcher Schätzung kann sich auch Aristoteles nicht entziehen. Aber bei genauer Abwägung erklärt er das Ohr

wegen seiner Beziehung zur Sprache und damit zur menschlichen Gesellschaft als wichtiger für die geistige Entwickelung. Auch der Unterschied der menschlichen Sprache von den tierischen Lauten gilt ihm als Zeugnis einer größeren Innigkeit unseres Zusammenseins. Ferner hat er der Verzweigung des menschlichen Lebens und Thuns das wärmste Interesse zugewandt. Er ist ein sehr feiner Beobachter und Zeichner der verschiedenen Typen menschlicher Art, und seine Schule hat die Schilderungen der mannigfachen „Charaktere" aufgebracht. Ebenso setzen die Jünger nur das Streben des Meisters fort, wenn sie den Tugenden des geselligen Lebens besondere Aufmerksamkeit widmen. Endlich steht mit der größern Schätzung der Menschen und des menschlichen Zusammenseins in unverkennbarem Zusammenhange auch die sorgfältige Beachtung der Geschichte und der geschichtlichen Leistungen, welche Aristoteles auszeichnet. Bei seiner eigenen Forschung ist ihm stets die Arbeit der Vorgänger gegenwärtig, und aus seiner Schule ist die Geschichte der Philosophie hervorgegangen.

Aber bei allem Wachstum des Bildes vom Menschenleben bleibt die Gestaltung der menschlichen Gemeinschaft auch hier recht einfach. Zwei Hauptformen fassen alles in sich: das Freundschaftsverhältnis und das Staatsleben, jenes für die persönlichen Beziehungen der Individuen, dieses für die weitere Gemeinschaft und für die Organisation der Vernunftarbeit.

Die Freundschaft hat schon deshalb für Aristoteles einen unvergleichlichen Wert, weil, nach dem Verzicht auf alle Religion, sie die einzige Stätte bleibt für eine reichere Entwickelung des Gemütslebens und die volle Bethätigung der Individualität. Ohne Zweifel ist es Aristoteles durchaus Ernst mit dem Wort: „Ein Leben ohne Freunde würde niemand begehren, besäße er auch alle übrigen Güter".

Es ist aber die Freundschaft im Sinne des Aristoteles die Verbindung mit einem andern Menschen — Aristoteles denkt namentlich an Einen Freund — zu beständiger Gemeinschaft des Lebens und Handelns, zu so völligem Aufnehmen des Andern in den eigenen Gedankenkreis, daß wir ein „anderes Selbst" in ihm gewinnen. Die Freundschaft ist hier kein bloßer Einklang der Gemüter, sondern eine Einigung des Handelns und Wirkens; auch bei ihr liegt alles an der Thätigkeit, der Gefühlsstand bleibt immer eng mit dieser verbunden und von ihr abhängig. Bei solcher Fassung drängt es stets über die bloße Gesinnung hinaus zur Leistung, und es wächst die Freundschaft mit der Bedeutung des Menschen. Auch hier gilt es im Austausch Gleichmäßiges zu leisten, in edlem Wettstreit es einander zuvorzuthun; die Freundschaft verschwistert sich mit der

Idee der Gerechtigkeit. Für eine unverdiente und unbemessene Liebe, für ein Sichselbstvergessen und eine unbefangene Hingebung ist dabei kein Platz. Wir befreien uns in der Freundschaft nicht vom Selbst, sondern wir erweitern unser Selbst. Alle Freundschaft wurzelt in der echten Selbstliebe, die Freundschaft gegen andere ruht auf einer Freundschaft des Menschen zu sich selbst. Wie nur der Tüchtige in allem Handeln mit sich selbst einig, sich selbst ein rechter Freund ist, so kann nur er wahre Freundschaft üben, eine Freundschaft, die den Kern des Wesens erfaßt und daher unverbrüchlich zusammenhält. Die Vereinigung mit dem Freunde steigert aber nicht nur die Thätigkeit und mit ihr das Glück, sondern es werden auch edle Handlungen des Freundes weit anschaulicher als es je unsere eigenen können; die Anschauung des Schönen aber bildete die reinste Freude des Daseins.

In solcher Vollendung findet sich die Freundschaft selten, suchen doch die meisten Menschen bei ihr nicht sowohl das Gute als die bloße Annehmlichkeit oder gar den äußern Nutzen. Aber selbst diese werden durch die Verbindung auch innerlich weitergeführt, indem die Gemeinschaft der Lebensarbeit auch die Gemüter einander näher bringt und den Menschen über seine eigene Absicht hinausbildet.

Wie dieser Begriff der Freundschaft überall eine Gemeinschaft der That, und zwar gestalteter, sichtbarer That verlangt, so gestattet er eine volle Würdigung des Familienlebens mit seiner festen Abgrenzung. Dagegen ist für jene Art der Thätigkeit die Idee der Menschheit viel zu vag und schattenhaft, um einen Einfluß auf die Lebensführung zu gewinnen. Wohl heißt es, daß jeder Mensch dem Menschen lieb und verwandt sei, daß wir eine natürliche Neigung haben, einander zu helfen, und auch ohne einen Gedanken an Nutzen nach Gemeinschaft verlangen, aber das Alles bleibt im Hintergrunde und führt zu keinem großen Zusammenhang, keiner Gemeinschaft der Arbeit. Es sind die kleineren, übersichtlichen Kreise, welche den Menschen festhalten und ausfüllen; über die eigene Nation schweift der Blick selten hinaus. Die Spitze aller Völker bildet aber das griechische mit seiner Vereinigung des Mutes der europäischen und der Intelligenz der asiatischen Völker. In Einen Staat verbunden, könnte es die ganze Menschheit beherrschen.

Aber dieser Gedanke einer griechischen Weltherrschaft wird nicht weiter verfolgt, vielmehr bleibt unserem Philosophen die Hauptform menschlicher Gemeinschaft der griechische Einzelstaat, der Stadtstaat mit seinem begrenzten Umfange, seiner straffen Zusammenfassung

aller Lebensinteressen, seiner engen persönlichen Verknüpfung der einzelnen Bürger. Nirgends mehr als hier, wo er seine Blüte schon hinter sich hatte, wird dieser Stadtstaat von der Theorie durchleuchtet und verklärt. Für die enge Einschränkung wird hier der Grund angegeben, daß nur da die Bürger eine rechte Gemeinschaft bilden werden, wo sie gegenseitig ein Urteil über sich haben können; der tiefere Grund aber liegt darin, daß nur eine übersichtliche, die geistigen Aufgaben mit dem sinnlichen Zusammensein untrennbar verflechtende Gemeinschaft eine Persönlichkeit nach Art des Individuums zu werden vermag. Eine solche Persönlichkeit des Staates aber ist der Kern der aristotelischen Lehre; aus dieser Überzeugung ergiebt sich unmittelbar die Gleichheit der Ziele für Staat und Individuum, der engste Zusammenhang zwischen Ethik und Politik. War die in sich selbst ruhende und bei sich selbst befriedigte Vollthätigkeit das höchste Gut für den Menschen, so hat auch der Staat nirgends anders sein Glück zu suchen. Daraus ergiebt sich eine scharfe Ablehnung aller nach draußen gerichteten Politik, aller Gier nach unbegrenzter Ausdehnung, aller Eroberungskriege u. s. w. Vielmehr suche der Staat sein Werk in der friedlichen Thätigkeit, in der Entfaltung aller Kräfte zu einem lebendigen Ganzen, in der Entwickelung aller Beziehungen zwischen den einzelnen Teilen. So wird er Gott gleichen, der ein vollendetes Leben führt ohne irgend sein Wirken über sich selbst hinaus zu richten.

Zur Vernunftthätigkeit aber gehört vor allem die innere Tüchtigkeit des Ganzen wie der einzelnen Glieder; dahin also ist die Hauptarbeit zu richten. Die äußeren Güter haben auch im gemeinsamen Leben nur als Mittel der Thätigkeit einen Wert und sollten die dadurch gesetzte Schranke nicht durchbrechen. Aber das naturgemäße Verhalten wird hier schwer gefährdet durch das leidenschaftliche Verlangen der großen Menge nach einer maßlosen Anhäufung von Besitz und Reichtum. Die Illusion, darin das Glück zu finden, ist mächtig gewachsen durch die Einführung des Geldes mit seinem Vermögen einer unbegrenzten Aufspeicherung; nun wird der Mensch immer stärker in das Hasten und Jagen nach äußeren Gütern hineingezogen und gänzlich davon erfüllt. Hier gilt es daher einen harten Kampf, auch von seiten der staatlichen Gemeinschaft. Der Staat soll für sich selbst nicht mehr an äußeren Mitteln erstreben, als die Entwickelung seiner innern Kraft zur Thätigkeit erfordert; er hat aber auch den Erwerbssinn der Bürger in die naturgemäßen Schranken zurückzuweisen und namentlich der Herrschaft des Geldes entgegenzuarbeiten. In solchem Gedankengange wird aller Erwerb vom Gelde

für unrecht erklärt, alles und jedes Zinsnehmen als Wucher verpönt, überhaupt jener Verkehrung von Mittel und Zweck ein moralisches Brandmal aufgedrückt. So die Grundlegung eines streng und direkt moralischen Typus der Wirtschaftslehre, welcher die Theorie des Mittelalters beherrscht und auch auf die Praxis mächtig gewirkt hat. Aristoteles zeigt deutlich die Voraussetzungen dieser Lehre: die präcise Begrenzung der äußeren Güter durch einen festen und klar erkennbaren Lebenszweck, sowie die völlige Übereinstimmung des Glückes der Gemeinschaft mit dem des Individuums.

Ist aber der Staat im großen was der Einzelne im kleinen, so gebührt ihm im gegenseitigen Verhältnis die unbedingte Überlegenheit. In der That verficht Aristoteles die völlige Unterwerfung des Individuums; er hat sie auf Formeln gebracht, die durch die ganze Geschichte gehen als ein klassischer Ausdruck der Lehre von der Omnipotenz des Staates. Den Staat nennt er die selbstgenugsame Gemeinschaft, nur in ihm kann der Mensch seine Anlage zur Vernunft entwickeln, von ihm kann es daher heißen, daß er früher (d. h. seinem Wesen und Begriff nach früher) sei als der Mensch. Allerdings hat bei Aristoteles der Begriff des Staates einen weitern Sinn und umfaßt oft das, was wir Gesellschaft nennen. Aber da es nicht zu einer Ablösung einer freien Gesellschaft von der organisierten des Staates kommt, so bleibt alle Gemeinschaft an den Staat gebunden. Wenn daher Aristoteles den Menschen ein staatliches Wesen (*ζῷον πολιτικόν*) nennt, so besagt das etwas Anderes, als wenn er später als ein gesellschaftliches Wesen (*animal sociale*) bezeichnet wurde.

Wunderbar genug erfolgt diese theoretische Bindung alles menschlichen Seins an den Staat eben an einem Zeitpunkt, wo sich das Leben den politischen Zusammenhängen entwindet und in der Persönlichkeit des Einzelnen seinen Halt sucht. Auch Aristoteles selbst entbehrte der politischen Gemeinschaft. So ist jene Lehre ein deutliches Zeichen, wie seine Gedankenarbeit nach rückwärts schaut, wie er, erfüllt von der Herrlichkeit des altgriechischen Staates, die Bedürfnisse der eigenen Zeit und seine eigene Lage völlig vergessen kann; es ist zugleich ein Zeichen, wie bei ihm der gelehrte Forscher den handelnden Menschen zurückdrängt.

Zur Veranschaulichung seiner Staatslehre verwendet der Denker gern das Bild des Organismus; er ist es, der diese Vorstellung in der politischen Theorie eingebürgert hat. Wie beim organischen Lebewesen das einzelne Glied nur im Zusammenhange mit dem Ganzen lebt und wirkt, mit der Ablösung von ihm zu totem Stoff herabsinkt, so verhält sich das Individuum zum Staat. Es kann hier nun und

nimmer ein Recht gegen das Ganze erlangen. Aber innerhalb des Ganzen die Eigentümlichkeit und ein kräftiges Wirken der Individuen zu entwickeln, dazu scheint gerade diese Theorie besonders geeignet.

Der Organismus ist um so vollkommener, je mehr Gliederung, je mehr Differenzierung der Funktionen und Organe er aufweist. So müssen sich auch im Staat die Aufgaben möglichst sondern. Nicht ein einförmiger Gleichklang, sondern eine Harmonie in der Mannigfaltigkeit sei unser Ziel. Solche Überzeugung, verstärkt durch die klare Beobachtung und den nüchternen Verstand des Philosophen, ergiebt eine scharfe Abweisung kommunistischer Theorien. Nur bei einer sorgfältigen Teilung wird die Arbeit gut verrichtet; die stärksten Antriebe zur Sorge und Liebe giebt dem Menschen, was er selbst besitzt und wert hält; eine unsägliche Lust liegt darin, etwas sein eigen zu nennen. Auch ist es ein optimistischer Wahn, wenn die Anhänger des Kommunismus von der bloßen Gemeinschaft des Besitzes eine Eintracht der Gesinnung und ein Verschwinden aller Verbrechen erwarten. Denn die stärkste Wurzel des Bösen ist nicht die Not, sondern die Genußsucht und das unersättliche Mehrhabenwollen, „man wird nicht zum Tyrannen, bloß um keinen Frost zu leiden“.

Die Idee des Organismus in antiker Fassung steigert aber nicht nur das Recht der Eigentümlichkeit, sie wirkt auch zu einer durchgehenden Beseelung des Ganzen; sie versteht den Staat nicht als ein durch überlegene Einsicht hergestelltes Kunstwerk, sondern als ein von seinen eigenen Kräften getragenes Lebensganzes. So gilt es, die Gesinnung der Bürger für die Staatsform zu gewinnen und sie alle an der politischen Arbeit irgend teilnehmen zu lassen. Dies zusammen mit der Überzeugung von der Summierung der Vernunft macht Aristoteles zum Anhänger der Demokratie, freilich einer durch die nähere Ausführung sehr eingeschränkten Demokratie. Zugleich stellt er im Gegensatz zu Plato die allgemeine Ordnung über die große Persönlichkeit: „wer das Gesetz regieren läßt, der läßt Gott und die Vernunft allein regieren; wer aber den Menschen, der fügt auch das Tier hinzu“.

Weit über die eigene Staatstheorie hinaus wirkt Aristoteles durch seine allgemeine Erörterung politischer Verhältnisse. Der staatslose Mann hat sich mit der Klarheit seiner Beobachtung und der Ruhe seines Urteils in die Eigentümlichkeit dieses Gebietes so eingelebt, und sein Denken entwickelt so rein die innere Notwendigkeit der Dinge, daß sein Werk eine unerschöpfliche Fundgrube politischer Weisheit bildet. Ein unermeßlicher Stoff strömt zu, aber er wird durch einfache Begriffe und Einteilungen bewältigt und geordnet;

Ideale werden kräftig behauptet, aber sie hindern nicht die volle Würdigung der realen, namentlich der ökonomischen Verhältnisse; die mannigfachen und widerstreitenden Interessen werden mit peinlicher Sorgfalt, aber ohne schwächliche Kompromisse gegeneinander abgewogen; die politische Betrachtung gewinnt hier die engste Beziehung zur Geschichte und wird damit flüssiger wie fruchtbarer; die Bedeutung der lebendigen Gegenwart, das Recht der jeweiligen Gesamtlage findet hier volle Anerkennung. Alle Einsicht und Klugheit dieser Erörterungen wird getragen von einem starken Sinn für Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit; mit größter Energie wird alles abgewiesen, was blendet, aber nicht fördert, besonders aber, was den eigenen Vorteil sucht auf Kosten anderer. Mit solcher untrennbaren Verschlingung technischer Größe und ethischer Gesinnung bleibt Aristoteles' Politik bei allem Problematischen der eigenen Theorie ein bewunderungswürdiges Meisterwerk.

β. Die Kunst.

Obgleich Aristoteles' Lehren an allen Hauptpunkten einen Nachklang der künstlerischen Überzeugung des Platonismus zeigen, so fehlt ihm ein warmes persönliches Verhältnis zur Kunst. Aber gemäß seiner sachlichen Art hat er sich auch hier so in die Natur des Gegenstandes hineingedacht, daß ihm die Kunst nicht nur im einzelnen mannigfachste Aufklärung, sondern auch die erste wissenschaftliche Anerkennung ihrer höhern Art verdankt. Auch Aristoteles versteht die Kunst als eine Nachahmung der Wirklichkeit. Aber den Gegenstand der Nachahmung findet er nicht in den einzelnen Vorgängen mit ihrer Zufälligkeit und ihrem steten Wechsel, sondern in dem Allgemeinen und Typischen der Dinge; der Künstler hat nicht mit dem zu thun, was gerade jetzt, sondern dem, was immer oder gewöhnlich geschieht. Daher heißt hier die Poesie philosophischer und gehaltvoller als die Geschichte; Homer wird über Herodot gestellt. So wenig sich damit schon eine neue Welt eröffnet und das freie Schaffen sein volles Recht erhält, die Kunst erlangt nun einen geistigen Wert und eine selbständige Aufgabe. Aber rasch wendet sich der Denker von der allgemeinen Betrachtung zu den einzelnen Künsten, um eindringend und klar sowohl ihre seelischen Triebfedern aufzudecken als ihre Wirkungen darzulegen. Den Gipfel seiner ästhetischen Theorie bildet die Lehre von der Tragödie; sie hat in der Neuzeit die gewaltigste Wirkung geübt und eine leidenschaftliche Bewegung der Geister hervorgerufen; sie hat auch für unsere Betrachtung einen besondern Wert, weil sich in der Tragödie das Ge-

samtbild vom menschlichen Leben und Handeln spiegelt. Es bekommt aber die aristotelische Lehre von der Tragödie erst das rechte Licht, wenn sie nicht als ein Erzeugnis freischwebender Reflexion verstanden wird, sondern als eine Umsetzung der thatsächlichen Leistung des griechischen Dramas in Begriffe und Gesetze. Auch hier verhält sich der Denker durchaus retrospektiv; er bietet nicht neue Anregungen, sondern er sucht die Vernunft bei der großen Vergangenheit. Das Problem der Tragödie liegt hier nicht sowohl innerhalb des Menschen als in seinem Verhältnis zur Welt, nicht in Verwickelungen und Widersprüchen des eigenen Wesens, sondern in dem Zusammenstoß mit dem Schicksal; es ist das Mißverhältnis innern Verschuldens und äußern Ergehens, welches das tragische Mitleid erweckt. Bei solcher Grundanschauung muß die Handlung weit einheitlicher, straffer und kürzer ausfallen als im modernen Drama mit seinen seelischen Kämpfen und inneren Bewegungen des Menschen. Denn wo es sich nicht um ein inneres Werden und Wandeln, sondern um einen akuten Zusammenstoß des im wesentlichen fertigen Menschen mit dem Schicksal handelt, da wird die Anlage um so glücklicher scheinen, je rascher sich alles zur Entscheidung zusammendrängt. So konnte sich die Lehre von der Einheit der Tragödie in Handlung, Ort und Zeit auf Aristoteles berufen, wenn auch nicht ohne ein willkürliches Ausspinnen und eine starre Festlegung der Lehren des Meisters.

Auch bei der Wirkung der Tragödie ist eine Einmischung moderner Gedanken und Empfindungen fernzuhalten. Aristoteles spricht nicht von einer Erschütterung und Läuterung der ganzen Seele, sondern von einer Erregung der Affekte Mitleid und Furcht. Was er von solcher Erregung erwartet, darüber waltet ein noch immer ungeschlichteter Streit, auf den wir hier nicht eingehen können. Offenbar aber läßt Aristoteles nicht durch den einzelnen Fall ein allgemeines Menschenlos hindurchscheinen, das alle unabhängig von der besondern Art und Lage miterleben, sondern er sucht die Wirkung vom Einzelnen zum Einzelnen, er will Menschen und Schicksale geschildert haben, die jeden unmittelbar zu Mitleid und Furcht stimmen. Daraus ergeben sich eigentümliche Regeln und Schranken. Jenes Ziel scheint am ehesten erreichbar durch Vorführung großer Schicksalswendungen, namentlich vom Glück zum Unglück, wenn sie einen Mann treffen, der sich weder im Guten noch im Bösen durch ausnehmende Leistungen von uns entfernt und dabei nicht sowohl durch Schlechtigkeit als durch entschuldbares Fehlen ins Elend gerät. So erscheint auch hier der Gedanke der Mitte, des Maßes, samt einer Neigung, für die Idee des Ganzen den Durchschnitt einzusetzen.

Damit aber werden die Höhen wie die Tiefen menschlichen Handelns ausgeschlossen. Das Nüchterne der aristotelischen Theorie würde weit mehr zur Empfindung kommen, wenn nicht jeder sie unvermerkt durch die großen Meisterwerke ergänzte, auf die sie zurückblickt, ohne doch ihre ganze Tiefe zu erschöpfen.

Aber auch auf diesem Gebiete hat Aristoteles weit über seine Begriffe und Regeln hinaus durch die Gesamtart seiner Behandlung gewirkt. Mit ihrer großen Klarheit, Umsicht und Sachlichkeit behauptet sie auch hier einen dauernden Wert.

γ. Die Wissenschaft.

In der Wissenschaft erreichen wir den Höhepunkt der aristotelischen Lebensarbeit; seine principielle Hochschätzung der Theorie begegnet sich hier mit einer thatsächlichen Leistung unvergleichlicher Art. Er scheint dabei zunächst völlig andere Wege zu wandeln als sein großer Lehrer. Die Intuition weicht hier zurück vor der Erörterung und Begründung, die Analyse gewinnt mächtig an Raum, das Kleine und Besondere findet überall eine liebevolle Würdigung, die einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen erlangen hier zuerst eine selbständige Entwickelung. Zugleich verschwindet der Affekt aus der wissenschaftlichen Forschung, nicht mehr erscheint sie als eine unablässige Aufbietung und Entscheidung des ganzen Menschen. Dafür wird sie ein ruhiges Eingehen auf den Gegenstand und eine klare Entfaltung seines Wesens; indem sie solches Streben zur Sache dem ganzen Umfang der Wirklichkeit zuführt, wird sie aus geistigem Schaffen mehr und mehr zur Arbeit, zur sorgsamen, eindringenden, unermüdlichen Arbeit. Mit dieser Ablösung von der unmittelbaren Empfindung erhält die Wissenschaft zuerst eine technische Gestalt und auch eine eigene Sprache; während Plato die Festigkeit von Kunstausdrücken als eine unliebsame Hemmung der freien Bewegung empfand, ist Aristoteles der Schöpfer der wissenschaftlichen Terminologie geworden. Demnach ist seine Wissenschaft weit mehr Wissenschaft im modernen Sinne; sie kann auch die Breite unseres Daseins ausfüllen und einen eigentümlichen Typus des Forscherlebens hervorbringen.

Aber alle solche Wandelungen und Weiterbildungen dürfen den engen Zusammenhang nicht verdunkeln, der Aristoteles trotzdem mit Plato und dem klassischen Griechentum verbindet. Von intuitiven Wahrheiten wird auch seine Forschung eingefaßt und nach oben wie unten fest zusammengeschlossen; alles Wachstum der Analyse erschüttert nicht die Überlegenheit der Synthese, da die Elemente von

vornherein Glieder eines Ganzen bedeuten; alle Ausbildung einzelner Disziplinen erschüttert nicht den allumfassenden Zusammenhang eines großen Systems. Namentlich ist das Verhältnis des Menschen zu den Dingen nicht so verändert, wie es beim ersten Anblick scheinen kann. Denn mag Aristoteles die subjektive Stimmung zurückhalten und der Notwendigkeit der Sache unterordnen, das Bild der Sache selbst gestaltet sich ihm nicht ohne eine Annäherung an die menschliche Art des Seins. Mit seinem Umsetzen der Wirklichkeit in Kräfte, Strebungen, Anlagen, Zwecke vollzieht auch er eine, wenn auch leisere Personifizierung; aber gerade eine solche ist gefährlich, weil sie leicht der Aufmerksamkeit entgeht und ihre Voraussetzungen verbirgt. Aristoteles' Weltbegriffe leiden durchweg an einer Vermengung von Seelischem und Sinnlichem, an einer versteckten Bildlichkeit. Das mußte um so schädlicher wirken, je mehr seine unermüdliche Energie die leitenden Gedanken tief in den Befund der Wirklichkeit hineingrub. So mußte sich der Aufstieg der neuern Wissenschaft durch die Zerstörung des aristotelischen Systems vollziehen.

In Wahrheit ist Aristoteles von unbestreitbarer Größe weniger in der Prinzipienforschung als an den Berührungspunkten allgemeiner Gedanken und des Reichtums der Beobachtung: die allgemeinen Größen in solcher Berührung weiterzubilden, die Unermeßlichkeit des Stoffes aber durch die Einarbeitung fruchtbarer Gedanken der Vernunft und der Erkenntnis zu unterwerfen, das ist seine unvergleichliche Stärke. Hier vornehmlich erscheint er als „der Meister derer die wissen“ (Dante).

Die Entwickelung dieses Vermögens ließ ihn das ganze Gebiet des Wissens durchwandern und überall befruchtend, ordnend, herrschend wirken. Überall bewundern wir das völlige Gleichmaß des Interesses am Allgemeinen und am Besondern; es läßt ihn einmal in der reinen Spekulation den Gipfel des Lebens, die Vollendung des Glückes erblicken, es macht ihn aber zugleich zum begeisterten Freunde der Naturwissenschaften und legt ihm für sie, in besonderm Hinblick auf die damals noch oft angegriffene anatomische Forschung, das Wort des Heraklit in den Mund: „Tretet ein, auch hier sind Götter“.

Mit solcher Gesinnung hat Aristoteles als erster die Elemente und Grundfunktionen des menschlichen Erkennens ermittelt und ein System der Logik geschaffen, das Jahrtausende beherrscht hat; er klärt zuerst die Grundbegriffe der Naturordnung, wie Raum und Zeit, Bewegung und Zweck; er führt uns von dem großen Weltbau durch die ganze Stufenleiter der Natur bis zur Höhe des organischen Lebens, zugleich einer Höhe seiner eigenen Forschung; er entwickelt

das erste System der Psychologie; er verfolgt das menschliche Leben und Thun sowohl in das ethische und politische Gebiet als in das der Rede und Kunst, überall darauf bedacht, die ganze Leistung und Erfahrung seines Volkes in seine Arbeit aufzunehmen. Über allen einzelnen Disziplinen aber schwebt die Metaphysik, die erste systematische Prinzipienlehre; sie hat in abstrakten Begriffen ein großes Schema der Wirklichkeit entworfen, das nicht wenig dazu beitrug, der Begriffsarbeit eine feste Stellung zu sichern und das ganze Leben ins Gedankenhafte zu gestalten.

An dem Ergebnis dieser ungeheuern Arbeit läßt sich leicht kritisch mäkeln. Nicht nur war auch Aristoteles ein Kind seiner Zeit, es mußte besonders verhängnisvoll bei der Unfertigkeit des damaligen Wissensstandes sein unermüdliches Streben nach einem letzten und systematischen Abschluß wirken. Denn indem mit eminenter logischer Kraft das auf manchen Gebieten durchaus ungenügende Material ausgesponnen und zusammengesponnen wurde, ist oft mehr der Irrtum als die Wahrheit in ein System gebracht. Aber Aristoteles konnte nicht wohl vorausahnen, was nach ihm kommen würde, und dafür seine Gedankenwelt offen halten. Wenn jede gerechte Würdigung seine gewaltige Größe anerkennen muß, so schuldet besonders eine Betrachtung der Lebensanschauungen ihm dankbare Pietät dafür, daß er mit unermüdlicher Arbeit große Gebiete der Wirklichkeit dem Menschen erst erschlossen und sich als ein siegreicher Mehrer des Geisteslebens erwiesen hat.

e. Rückblick.

Zur rechten Würdigung des Aristoteles bedarf es vor allem einer deutlichen Vorstellung seines Verhältnisses zum Griechentum; eine Verkennung dessen hat bis in unsere Zeit hinein schiefe Auffassungen des Denkers erzeugt. Weil er nicht mehr in den inneren Bewegungen der klassischen Zeit steht, sondern ihre Leistungen ruhigen Sinnes im Zusammenhang überschaut, weil er ferner alles Empfangene in allgemeine Begriffe umsetzt und mit allgemeinen Gründen erhärtet, so ist oft sein enger Zusammenhang mit der charakteristischen Art der griechischen Kultur übersehen und er als ein Philosoph reiner und bloßer Gedankenarbeit behandelt. Für diese scheinbar freischwebende Gedankenarbeit ward dann leicht eine Allgemeingiltigkeit in Anspruch genommen und Aristoteles in einer Weise als Normal- und Universalphilosoph proklamiert, die schroffen Widerspruch herausfordern mußte. Daß in Wahrheit Aristoteles auch bei der größern

Technik seiner Forschung innerlich durchaus an das klassische Griechentum gebunden bleibt, daß seine Lehren und Begriffe bei aller weiten Verzweigung die feste Wurzel im griechischen Boden nicht aufgeben, das bekundete auch die Betrachtung seiner Lebensanschauung. Denn so gewiß sie ein gewaltiges Vermögen freier Denkkraft erwies, sie zeigte diese in unablässiger Beziehung zur griechischen Welt, ja von den Grundanschauungen dieser Welt umfangen. Aristoteles selbst verliert alles lebendige Kolorit, wenn er davon abgelöst wird.

Aber trotz solchen Zusammenhanges läßt sich ganz wohl von einem eigentümlich aristotelischen Lebenstypus reden. Durch ein gewaltiges Aufgebot von männlicher Kraft, sachlicher Tüchtigkeit und schlichter Wahrhaftigkeit wird hier das Wissen und Wirken zur Arbeit, einer Arbeit, welche das Leben erfüllt und uns fest mit der Wirklichkeit zusammenhält. Indem hier die Forschung von der Erscheinung zum Wesen der Dinge vordringt, wird die Welt, wie sie uns umgiebt, ungleich bedeutsamer; dem klaren Blick enthüllen die Dinge, auch wo sie zu ruhen scheinen, ein eigenes Leben, und zwar ein nach Zwecken geordnetes, in sich selbst befestigtes und befriedigtes Leben. Zugleich aber tritt die Welt auseinander in eine Fülle mannigfacher Gestalten, die sowohl die Wissenschaft anziehen als unablässige Thätigkeit erwecken. Dieses so viel lebendigere und reichere Sein vollständig zu erfassen und zum festen Zusammenhange eines großen Kosmos zu verbinden, das wird zur Hauptaufgabe der Forschung. Sie hat hier namentlich darin ihre Stärke, die Beziehungen und Verbindungen der Dinge aufzudecken, die Gegensätze auszugleichen, Übergänge und Vermittelungen zwischen Äußerm und Innerm, zwischen Höherm und Niederm zu zeigen, einfache Gedanken durch lange Reihen von Thatsachen hindurchzuführen, überhaupt alle einzelnen Fäden zu einem untrennbaren Gewebe zu verknüpfen. Hier findet sich die erste systematische Gliederung des weiten Gedankenreiches, ja es erscheinen die ersten Ansätze einer Organisation der gesamten Kulturarbeit. Mit dem allen befestigt sich die Welt und beruhigt sich die Lebensstimmung; von emsiger Arbeit und stetiger Entwickelung läßt sich hier alles Heil erwarten. So führt Aristoteles die Reihe der Denker, welche vor allem auf Kontinuität ausgehen; wie er die Schroffheit der Gegensätze Platos gemildert hat, so braucht er nicht wie dieser den Menschen zu einer großen Umwälzung und Erneuerung aufzurufen.

Ohne Zweifel geht zugleich verloren, was Platos Größe ausmachte: die ungeheure Erregung des ganzen Menschen, sowie die

energische Zusammenschmiedung aller geistigen Kräfte zu Einem Lebenswerk. Aber dafür gewinnt das Leben an Breite und Mannigfaltigkeit; auch das Werk des Tages erhält einen Wert, und die Stimmung wird gleichmäßig erfüllt von einer reinen und stillen Freude. Auch fehlen nicht bedeutsame Weiterbildungen im Ganzen. Mächtig gewachsen ist die logische Durcharbeitung der Dinge, und vor dem Auge des Forschers steht jetzt die Welt als ein wohlverkettetes System von Kräften und Beziehungen; nicht minder ist gewachsen die eigene Natur der Dinge, die Anerkennung eines objektiven Sachgehalts. Läßt sich sagen, daß die Vernunft bei Aristoteles gegen Plato unpersönlicher, formaler geworden ist, so hat sie dafür ein festeres Heim innerhalb der Welt gefunden und wirkt durch ihre ganze Ausdehnung mit lebendiger Gegenwart.

Die Größe und Fruchtbarkeit der aristotelischen Leistung muß auch der anerkennen, welcher die Frage nicht unterdrücken kann, ob Aristoteles im Kern seiner Überzeugung die erstrebte Überwindung der Gegensätze und Einigung der Wirklichkeit in der That erreicht hat. Wer seine Gedankenwelt und auch seine Lebensstimmung näher prüft, dem wird sich nicht selten das Wirken einer tiefern Lebensanschauung, einer andern Grundstimmung bemerklich machen, als die eigenen Lehren des Philosophen rechtfertigen; an einzelnen Stellen bricht jene, mehr platonische Art mit überraschender Stärke hervor. In Verfolgung solcher Beobachtung mag ein weiteres Problem entstehen: die Frage, ob überhaupt die Wirklichkeit des Aristoteles eine einzige ist und hier nicht vielmehr zwei verschiedene Welten und Betrachtungsweisen ineinander geschoben sind, eine mit der Behauptung eines rein in sich selbst gegründeten, weltüberlegenen Geisteslebens, die andere mit der Bindung alles Geschehens an die Erfahrung und der Ableitung alles geistigen Inhalts aus einer Wechselwirkung von Innerm und Äußerm. Sollte in Wahrheit eine solche Zweiheit unbestreitbar sein, so wäre jenes Ineinanderschieben ein mißliches Ding. Denn dann könnte dadurch gehemmt und abgestumpft werden, was sich für unsere menschliche Lage nur durch den Gegensatz hindurch rein und kräftig entfalten kann; leicht wird einerseits die Ursprünglichkeit und die Tiefe des geistigen Schaffens gemindert, andererseits das Bild der Erfahrung unvermerkt idealisiert.

Doch solche Fragen haben wir hier nicht zu verfolgen, wir erwähnen sie nur zur Unterstützung unserer Überzeugung, daß Aristoteles' unbestreitbare Größe weniger in einem einheitlichen Kern seiner Welt- und Lebensanschauung als in der Durchdringung weiter Gebiete mit einfachen und fruchtbaren Gedanken liegt. So bezeugt es auch

seine historische Wirkung, die wiederum ein volles Gegenstück zu Plato bildet. Nie hat der Aristotelismus mit seiner allgemeinen Art eine aufsteigende Gedankenbewegung geführt oder auch nur große Anregungen gegeben. Aber überall da schien er unentbehrlich oder doch wertvoll, wo es galt, vorhandene Gedankenmassen weiter auszubauen, logisch durchzuarbeiten, systematisch abzuschließen. So wirkte er schon im spätern Altertum zur Sammlung und Befestigung; so griff zu ihm, dem anfangs unfreundlich behandelten, das Christentum, sobald die erste Aufregung beschwichtigt und die Zeit für eine Durcharbeitung der neuen Ideen gekommen war; so wurde Aristoteles zum Hauptphilosophen des mittelalterlichen Kirchensystems mit seiner festen Organisation alles Denkens und Lebens. Aber auch in der Neuzeit haben systematische und organisierende Denker ersten Ranges, haben Männer wie Leibniz und Hegel ihn hochgehalten und Wirkungen von ihm empfangen. Wo immer aber die aristotelische Denkart Einfluß gewann, da hat sie zur logischen Erziehung, zur Bildung großer Zusammenhänge, zur Sicherung eines festen Grundstockes der Kulturarbeit, zur energischen Austreibung von Willkür und Subjektivität gewirkt. Ohne ihre erziehende und befestigende Wirkung ist auch die moderne Wissenschaft und Kultur undenkbar.

Aber solcher Gewinn wurde unleugbar oft schwer erkauft. In Zeiten geringerer geistiger Spannung konnte die Größe und die Geschlossenheit des aristotelischen Systems leicht das eigene Denken erdrücken; gegen seine gewaltige Autorität schien nichts Neues aufkommen zu können; das wohlgefügte Netz seiner Begriffe ließ nicht so leicht wieder los, die sich dort eingelebt hatten. Solche Hemmung ist freilich nicht sowohl die Schuld des Denkers als derer, die ihm keine Selbständigkeit entgegenzusetzen hatten; aber sie wäre nicht so leicht eingetreten, hätte aus ihm eine lebendigere, jugendfrischere Art gewirkt.

Völlig unbestreitbar ist dagegen Aristoteles' Größe und Wirkung auf den einzelnen Wissens- und Lebensgebieten. Hier hat er seine Spuren so tief eingegraben wie kein zweiter Denker im ganzen Lauf der Geschichte; an den wichtigsten Punkten hat er zuerst die Arbeit in sichern Fluß gebracht; ein Verständnis der geschichtlichen Entwickelung unserer Gedankenwelt ist unmöglich ohne eine stete Vergegenwärtigung seines Lebenswerkes.

Für die Wirkung des klassischen Altertums war es von größter Bedeutung, daß dem bahnbrechenden Genius ein ausführender folgte,

daß die umsichtige, klare, arbeitskräftige Art dieses das mächtige Schaffen jenes aufnahm und verwertete. So wurde einerseits voll entwickelt, was aus jener Welt für die letzten Höhen und Tiefen des Lebens zu gewinnen war, und es geriet der Mensch als Ganzes durch die Vorhaltung eines neuen Lebens in gewaltige Bewegung; so verwandelte sich andererseits der große Impuls in unermeßliche Arbeit, und vermochte sich die Eigentümlichkeit des Ganzen allen einzelnen Gebieten mitzuteilen. Demnach ward der ganze Umfang der Gedankenwelt vom klassischen Griechentum ergriffen, bewegt und gefördert; auch die beiden Hauptrichtungen einer idealen Weltanschauung und Lebensstimmung, das Streben über die Welt hinaus und in die Welt herein, fanden in Plato und Aristoteles eine Verkörperung von typischer Bedeutung.

Das Griechentum selbst erfährt durch solche philosophische Behandlung eine Befreiung von der Besonderheit der geschichtlichen Art und Lage, es legt seine Zufälligkeit ab, erhebt sich mehr ins Allgemeine und wird der gesamten Menschheit näher gebracht. Aber wir sahen, daß die Arbeit der Denker alles eher war als ein bloßes Herausheben abstrakter Begriffe und Lehren; wir sahen sie selbst in dem härtesten Kampf eine enge Beziehung zum Reichtum der geistigen Umgebung wahren und in lebendiger Wechselwirkung damit ihre Größe entfalten. Ihr Schaffen empfängt von dort feste Grundlagen und fruchtbarste Anregungen. Beide Denker beruhigen sich nicht bei der vorgefundenen Welt, denn auch Aristoteles behandelt diese als eine Außenseite, von der erst das Denken zum Kern vordringt. Aber die Überzeugung bleibt ungebrochen, daß der Mensch zu einer großen Welt gehört und sie sich anzueignen vermag; darin findet hier das Leben seine Hauptaufgabe und erhält zugleich den mächtigsten Antrieb ins Weite und Freie; hier ist kein Boden für ein enges Sicheinspinnen, für einen Egoismus des Menschen und der Menschheit. — Das Subjekt ist bei den Denkern unermeßlich gewachsen, so daß es sich über alle Umgebung kühn hinauszuheben vermag. Aber in um so festerm Zusammenhange weiß es sich mit einer unsinnlichen Welt; sein Innenleben bleibt in Überzeugung und Empfindung ein unverfälschter Ausdruck der objektiven Wirklichkeit. — Die Durchschnittswerte der gesellschaftlichen Umgebung können den Philosophen nicht genügen; gegen sie führt Plato einen heißen Kampf, während Aristoteles in stillerer Weise eine Umbildung vollzieht. Aber darum sind die Güter des griechischen Lebens für die neue Welt nicht verloren; sie werden vielmehr geläutert und veredelt in sie aufgenommen und damit einer bleibenden Wirkung zugeführt. Aus

solchem Aufnehmen und Weiterbilden entspringt ein Lebensideal geistiger Kraft, geistigen Schaffens, das Wahres und Schönes, Wissenschaft und Kunst in wunderbarer Weise einigt. Aber auch dem Ethischen entfremdet sich hier das Schaffen nicht wie später so oft; mit der geistigen Arbeit verschlingen sich vielmehr eng die Größe und die Tüchtigkeit der persönlichen Gesinnung, sowie ein schlichter Glaube an die Hoheit des Guten.

Auch sonst finden wir in diesem Lebensideal Gegensätze zusammengehalten, die später oft in härteste Konflikte gerieten. Es waltet hier ein sicheres Vertrauen auf unser geistiges Vermögen und den Sieg der mutigen That; aber es überspannt sich dieser Lebensmut nicht zu einem kecken Selbstgefühl; der Mensch weiß sich hier abhängig von größeren Ordnungen und empfängt daraus ein festes Maß; er erfährt mit seiner Größe zugleich seine Schranke. Wir werden hier aufgerufen zur Belebung unsers ganzen Wesens und zur unablässigen Thätigkeit; aber die Thätigkeit findet auf ihrer Höhe in sich selbst eine Ruhe, die am sichersten gegen alle unstete Hast des Alltages schützt und eine reine Freude über das ganze Dasein ausbreitet. Die Forderung geht dahin, daß alles Sein und Streben in großen Zusammenhängen bleibe, sich nichts vereinzelne und zerstreue; aber jene Zusammenhänge erdrücken und vernichten nicht die Eigentümlichkeit, sie erhält vielmehr innerhalb des Ganzen einen sichern Platz und einen erhöhten Wert.

Solche Zusammenhaltung der Hauptbewegungen und großen Gegensätze in einem übersehbaren, auch der unmittelbaren Empfindung nahen Ganzen ist es vornehmlich, welche der Lebensanschauung der klassischen Denker ihre Unvergleichlichkeit und einen bleibenden Wert giebt. Denn der Fortgang der Kultur hat das Leben weiter und weiter auseinander getrieben, die Schroffheit der Gegensätze ist immerfort gewachsen, nicht nur die äußeren Widerstände, auch die inneren Verwickelungen sind schwerer und schwerer geworden; die Kluft zwischen uns und den Dingen hat sich immer mehr vertieft. Wenn wir trotzdem nicht auf eine zusammenhaltende Einheit verzichten können, ohne uns selbst aufzugeben, so werden wir gern zu einer Lebensanschauung zurückblicken, welche uns das Ziel des ganzen Menschen durch eine kräftige und glückliche Ausführung anschaulich vorhält. Gewiß ist die Besonderheit dieser Ausführung durch die mächtigen Wandelungen von Leben und Wirklichkeit hinfällig geworden; in den Voraussetzungen, auf denen das alte Lebenssystem unwandelbar zu ruhen glaubte, sind schwere Probleme und Verwickelungen erkannt; wir müssen überall den Zusammenhang mit der Wirk-

lichkeit und den Punkt sichern Schaffens erst mühsam suchen, die ein naiverer Lebensstand von Haus aus vorhanden oder doch leicht erreichbar glaubte. Aber bei allem Abstand können wir in dem Allgemeinen der Ziele und in dem Ganzen der Gesinnung immer noch von dort gewinnen und uns durch die Größe jener Leistung in dem schweren Kampf um Wahrheit und Glück stärken.

Dies vornehmlich auch wegen der historischen Stellung jener Lebensanschauungen am Beginn unsers europäischen Kulturlebens. Da hier das Lebensproblem zuerst vom wissenschaftlichen Denken ergriffen wird, so hat das Schaffen bis in die Darstellung hinein die vollste Ursprünglichkeit. Die Frische und Freude, welche jedem ersten Sehen, jedem Entdecken innewohnt, die Unbefangenheit der Stimmung, die Einfachheit der Schilderung, wir finden sie bei einem so reinen Anfang ohne alle Trübung; es fehlen die Weiterungen der Auseinandersetzung, die Zuthaten der Reflexion, die einer spätern Beschäftigung beinahe unvermeidlich anhaften. Manches braucht, einmal hier gesagt, nicht wiederholt zu werden; es kann nie wieder mit solcher Unmittelbarkeit und Eindringlichkeit gesagt werden, nachdem es hier einmal den Weg zum Gedanken gefunden hat.

So können jene alten Denker trotz alles Sterblichen, das auch ihnen anhaftet, Lehrer und Erzieher der Menschheit bleiben. In Arbeit und Lebenserneuerung, in Glück und Unglück ist sie immer wieder zu ihnen zurückgekehrt, als zu Helden des Geistes, die uns unverlierbare Ideale vorhalten und uns sicher einführen in die große geistige Welt des klassischen Altertums mit ihrer Weckung aller Anlagen, ihrer Verbindung aller Thätigkeit, ihrer Freudigkeit des Schaffens, ihrer Klarheit des Gestaltens, ihrer Veredelung der Natur, ihrer unversieglichen Jugendkraft.

B. Das nachklassische Altertum.

Das spätere Altertum ist neuerdings von der wissenschaftlichen Forschung immer heller durchleuchtet, die allgemeine Überzeugung aber versagt ihm noch oft die gebührende Stellung, indem sie es nicht in seinen eigenen Zusammenhängen, sondern nach einem fremden Maßstabe schätzt. Bald erscheint es als eine bloße Vorstufe zum Christentum und zugleich als etwas Unfertiges und Unvollkommenes, bald als bloßer Ausgang und Nachklang der klassischen Zeit und damit ebenfalls als minderwertig. Hier wie da wird zugleich ein langer, mannigfache innere Verschiebungen, ja eine große Umwälzung in sich schließender Zeitraum wie ein einförmiges Ganzes behandelt und summarisch beurteilt. Gerade die Lebensanschauungen bekunden dem gegenüber eine selbständige und eigenwertige Art des spätern Altertums; auch müssen sie mit besonderm Nachdruck seine Zerlegung in zwei verschiedenartige Epochen verfechten, die eine ruhiger Kulturarbeit, die andere religiöser Aufregung. Sie selbst tragen dort den Charakter vernünftiger Lebensweisheit, hier den spekulativer und mystischer Begeisterung. Dieser Gegensatz ist es vornehmlich, der den geistigen Bewegungen des spätern Altertums und zugleich seiner Erforschung eine eigentümliche Spannung verleiht.

1. Die Systeme der Lebensweisheit.

a. Die geistige Art der hellenistischen Zeit.

Der nachklassischen Zeit, welche die hellenistische zu heißen pflegt, fehlten die Haupttriebkräfte der klassischen Lebensanschauungen: das geistige Schaffen großen Stils und der alles praktische Thun in sich fassende Kleinstaat. Wohl erhielt sich dieser Staat äußerlich noch lange in den herkömmlichen Formen, aber den Formen fehlte aller lebendige Gehalt; über die Schicksale der Völker und Staaten wurde an anderen Stellen, wurde namentlich an den Höfen der Fürsten entschieden, während die Kleinstaaten zu ödem Spieß-

bürgertum verkümmerten. Die große Politik wird jetzt zur Sache einzelner hervorragender Individuen, sie verliert den Zusammenhang mit der Arbeit und der Gesinnung einer größern Gemeinschaft. Aber zugleich gewinnt der Einzelne mehr Freiheit gegenüber dieser Gemeinschaft; nicht mehr werden ihm von daher feste Überzeugungen eingeflößt, nicht mehr binden ihn Glaube und Sitte seines Volkes und hindern ihn seine eigenen Wege zu gehen. Zugleich durchbricht das Denken wie das Empfinden die bisherige Schranke der Nation; es entwickelt sich eine weltbürgerliche Gesinnung und wirkt, wenn auch keineswegs in stürmischem Drange und schaffender That, so doch durch Erweckung weicherer Empfindungen zur Umbildung aller Verhältnisse.

Dieses Weltbürgertum fand aber seine Hauptstütze in einem neuen Inhalt des Lebens: in der Entwickelung einer gelehrten Kultur, der Gemeinschaft einer litterarischen Bildung. Gegen die klassische Zeit ist hier eine große Umwandelung erfolgt. Dort fühlte sich der Mensch auf das All angewiesen und ihm innerlich verbunden; die volle Gemeinschaft und zugleich die Vollendung des eigenen Wesens war aber erst in heißem Ringen zu erkämpfen; in solchem Ringen gewann der Mensch eine heroische Größe, und es wuchs seine Arbeit — mit ihr auch sein Denken — zum ursprünglichen Schaffen, zur Erzeugung neuer Wirklichkeiten. Diese Periode des geistigen Heroismus ist nun geschlossen. Das Individuum weiß sich nicht mehr in einem festen Zusammenhange mit dem großen All und in Wesensverwandtschaft mit den Grundbeständen der Wirklichkeit. Vielmehr steht das allgemeine Bewußtsein unter der Herrschaft der Überzeugung, daß zwischen dem Menschen und der Welt eine weite Kluft liegt, die sich nur durch mühsame Arbeit einigermaßen überbrücken läßt. Daß aber so das Subjekt vom Objekt abgelöst und auf sich selbst zurückgeworfen wird, das muß auch die innere Art des Lebens verändern: an die Stelle vordringender, alle seelische Regung beherrschender That tritt jetzt die Reflexion und Empfindung; in seiner eigenen Innerlichkeit findet das Subjekt die Hauptstätte des Lebens.

Da es hier aber im spätern Altertum keine großen Antriebe empfängt, so würde es mit seiner Empfindung und Reflexion bald ins Leere geraten sein, wenn ihm nicht die unmittelbar vorhergehende klassische Zeit eine überaus reiche Kultur überliefert hätte. Die Festhaltung, Aneignung, weitere Ausführung dieser Kultur wird nun der Kern des geistigen Lebens. Zugleich wird die gelehrte Bildung zur Grundlage aller höhern Gesittung; nur Lernen und Wissen gewähren hier eine Teilnahme an den geistigen Gütern. Lernen und Wissen

ergeben hier auch eine innere Gemeinschaft der Menschen; damit sondert sich eine gebildete Gesellschaft schärfer vom Volke und hält um so fester ihre eigenen Glieder gegenüber allen nationalen und sozialen Unterschieden zusammen. So gestaltet sich das Weltbürgertum zu einer Gemeinschaft gelehrter Arbeit und litterarischer Bildung.

In solcher emsigen und ausgedehnten Arbeit, in die aus dem ererbten Besitz einer unvergleichlich reichen und schönen Kultur eine stille Freude einströmt, findet das Leben jener Zeit sein volles Genügen. Wie es nicht mächtig nach neuen Zielen strebt, so rüttelt es nicht an den Schranken der Menschheit, so kennt es nicht die Tiefen und die Erschütterungen des religiösen Problems. Im Volk erlischt die Religion keineswegs, sondern sie treibt noch immer neue Sprossen; aber der Gebildete weiß sich mit ihr in rationalistischer Weise so oder so abzufinden, ein tieferes religiöses Bedürfnis ist ihm durchweg fremd. Der sittliche Kern des griechischen Glaubens, der Glaube an eine ausgleichende Gerechtigkeit, wird nicht aufgegeben, aber in dieser Zeit, die so gewaltige Katastrophen und so viel merkwürdige Schicksalswechsel der Individuen aufweist, entfaltet und befestigt sich mit besonderer Stärke ein Glaube an die Macht der Göttin Tyche, des entweder durchaus blinden oder gar von Neid und Übelwollen erfüllten Zufalls. Aber mochte der Eindruck der Unvernunft unserer Geschicke sich verstärken und auch eine sentimentale Resignation oft zu Wort gelangen, man ist von den Mißständen nicht so überwältigend ergriffen, um nicht von ruhiger Selbstbesinnung und überlegener Lebensweisheit heilkräftige Gegenmittel zu erhoffen, und es ist vornehmlich die Philosophie, von der man solche erwartet.

In allen diesen Wandlungen erscheint die neue Zeit gegen die alte stark herabgestimmt, und sie kann sich an geistiger Höhe in Wahrheit mit ihr nicht messen. Aber daß sie mit der Wendung zum Subjekt und der stärkern Entfaltung des Innenlebens auch Neues von großer Bedeutung bringt, das wird sich in den Lebensanschauungen der Philosophie besonders deutlich kundthun. Auch das sei unvergessen, daß die einzelnen Wissenschaften erst hier eine volle Selbständigkeit erlangen und sich in die Weite und Breite ausdehnen, daß in technischem Vermögen der Mensch eine größere Macht über die Dinge erreicht, daß die bildende Kunst die subjektive Empfindung in gesteigerter, ja überspannter Weise zum Ausdruck bringt, daß das Drama in den Verhältnissen des bürgerlichen Lebens einen unerschöpflichen Stoff findet, daß die Idylle und das Sittenbild kräftig aufblühen. Ein Wachstum des Individuallebens und ein gesteigertes, mit sich selbst beschäftigtes und sich selbst genießendes Empfinden

bekundet auch die Thatsache, daß „die hellenistischen Dichter zuerst die Liebe in den Rang der obersten poetischen Leidenschaft eingesetzt haben“ (Rohde), sowie die weitere Thatsache, daß hier zuerst, in offenbarem Gegensatz zur Überreife der Kultur, eine sentimentale Freude an der Natur erwacht, ein Streben nach einem intimern Verkehr mit ihr, eine Sehnsucht des Menschen nach schlichten, ländlichen Verhältnissen, nach dem Genuß eines reinern Lebens in wohlthuender Naturumgebung.

Das alles enthält eine Annäherung an moderne Bewegungen, wie denn auch ein historischer Zusammenhang an manchen Stellen unverkennbar ist. Aber in aller Verwandtschaft bleibt ein großer Abstand. Die Lebensentfaltung des Hellenismus ist weit matter, zahmer und nüchterner — zugleich freilich auch maßvoller — als die der Neuzeit; während sich in dieser das Subjekt mit selbstbewußter Jugendkraft über die Welt hinaushebt und sie ganz in seine Machtsphäre zu ziehen, von sich aus neu zu gestalten sucht, behandelt der Mensch der hellenistischen Epoche die Welt als abgeschlossen und ihm fertig dargeboten; er unternimmt auch keine Umwandelung der überkommenen Kultur, sondern er giebt ihr nur eine neue Wendung, indem er sie nachträglich auf seine subjektive Empfindung und Reflexion bezieht. Dieser Unterschied einer, wenn auch noch keineswegs greisenhaften, so doch alternden und einer mit frischem Zuge aufstrebenden, schaffenslustigen Zeit gestaltet alle Lebensäußerung verschieden und hält bei aller Annäherung Punkt für Punkt eine große Differenz aufrecht.

Solcher geistigen Lage entspricht eine eigentümliche Wendung der Philosophie. Sie kämpft hier nicht um neue Einblicke in die Tiefen der Dinge, und sie stellt sich auch nicht an die Spitze einer großen Kulturbewegung, sondern sie will vornehmlich den Individuen einen festen Halt und eine klare Orientierung im Leben geben, sie will ihnen zu ihrem Glück verhelfen, sie wird für die gebildete Welt jener Zeit die Haupterzieherin zur Sittlichkeit. Diese Richtung auf das Praktische tritt freilich erst im Lauf der Jahrhunderte und auch unter dem Einfluß der Römer mit voller Stärke hervor, und die Gefahr liegt nahe, sie auch in die grundlegenden, nur in Bruchstücken überlieferten Anfänge zu sehr hineinzudeuten. Aber das Spätere hat doch nur das auch im Frühern Vorhandene weitergeführt; seit den klassischen Systemen steht das Individuum mit seinem Glücksverlangen im Mittelpunkt; nur die Richtung auf dies Problem giebt den einander sonst oft widerstreitenden Gedankenreihen der Systeme einen innern Zusammenhang.

Auch das bekundet eine andere Zeit, daß jetzt eine kleine Anzahl von Richtungen gleich zu Beginn sich mit einem Grundstock fest abschließt und nach der Art dogmatischer Bekenntnisse ausbildet, dann aber ohne eingreifende Wandelungen durch eine lange Reihe von Jahrhunderten fortbesteht; das alles im schroffen Gegensatz zu den vorangehenden Zeiten, wo jede Leistung sofort weitere Entwickelungen oder auch Gegenbewegungen erweckte. Wie das Geistesleben der hellenistischen Zeit überhaupt, so zeigt auch die Philosophie statt großer, die Menschheit in neue Bahnen reißender Helden vielmehr festere Summierungen von Einzelkräften, eine Ausbildung sektenartiger Kreise. Müssen wir uns demnach gemäß dem Plane unserer Arbeit hier kurz fassen, so begründet sich zugleich eine Beschränkung auf die beiden Sekten, die das Streben jener Zeit besonders kräftig verkörpern, die Sekten der Stoiker und der Epikureer. Ihr Gegensatz entspricht dem zwiefachen Verhalten zur Welt, welches der ihr gegenüber befindliche Mensch auszubilden vermag. Entweder kann er den Kampf mit der Welt aufnehmen oder die Ergebung in sie möglichst günstig gestalten. Dort wird er das wahre Glück darin suchen, sich den Einflüssen der unmittelbaren Umgebung möglichst zu entziehen und durch die Aufdeckung innerer Zusammenhänge mit einer Weltvernunft eine Selbständigkeit zu gewinnen, die ihn zum Herrn der Dinge macht. Hier dagegen wird er allen feindlichen Zusammenstoß mit der Welt vermeiden und durch kluge Nutzung gegebener Größen ein Glück zu erlangen suchen. Wie beide Richtungen im Ausgangspunkt eine große Verwandtschaft haben, so werden wir sie auch in den Ergebnissen mannigfach zusammentreffen sehen. Aber in der Gesinnung bleibt ein unversöhnlicher Gegensatz, und durch das ganze Altertum zieht sich ein harter Kampf beider Schulen. Wir stellen hier die epikureische Schule voran, weil sie einen einfachen Grundtypus durch alle Wandlungen der Jahrhunderte festgehalten hat und nicht mit weiteren Bewegungen in Zusammenhang steht.

b. Die Epikureer.

Die epikureische Schule zeigt besonders stark die Art einer geschlossenen, von den allgemeinen Geschicken kaum berührten Sekte. Die Lebensarbeit des Meisters (342—270 v. Chr.) hat hier einen übermächtigen Einfluß geübt; nicht nur blieb das Bild seiner Persönlichkeit in lebendiger Gegenwart, auch die Formeln, in die er seine Philosophie kurz zusammengefaßt hatte, übertrugen sich mit autoritativer Kraft von Geschlecht zu Geschlecht. Außer ihm verdient nur

noch der Römer Lucrez (etwa 94—54 v. Chr.) Erwähnung, den die Wärme seiner Überzeugung und der Schwung seiner Darstellung noch im vorigen Jahrhundert zu einem Liebling gebildeter Kreise machten. — Das Bild der Epikureer ist in der allgemeinen Vorstellung stark verzerrt; leicht erschienen und erscheinen sie als Verfechter alles und jedes Genusses, während ihr Streben in Wahrheit darauf ging, den Menschen von allen Verwickelungen der Weltprobleme zu befreien und ihm nach Abstreifung aller Illusionen in seinem eigenen Kreise ein schönes Leben, einen heitern Seelenfrieden zu verschaffen. Daraus entwickelt sich eine Lebensweisheit vornehmer Art, die alles Gemeine weit fernhalten möchte.

So wird hier der Lebenskreis gegen die klassischen Systeme eng zusammengezogen. Nicht aus einem Verlangen nach dem Wesen der Dinge befaßt sich Epikur mit den Problemen der großen Welt und Natur, sondern um durch aufklärendes Erkennen Wahnbilder loszuwerden, die das Leben belasten und alle Freude vergällen. Vor allem gilt es einen Kampf gegen die überkommene Lehre von einem Eingreifen übernatürlicher Mächte in unser Dasein; nie werden wir ruhig und heiter das Leben genießen können, so lange uns das Schreckbild einer Ewigkeit droht. Daß es Götter giebt, sei nicht geleugnet, ja sie seien verehrt als Vorbilder seligen Lebens! Aber um uns und unsere Welt kümmern sie sich offenbar nicht. Weder könnten sie selbst bei steter Bemühung um fremde Angelegenheiten ein vollkommenes Glück genießen, noch wäre bei solcher Fürsorge die Thatsache des Übels erklärlich, das alle Wirklichkeit durchdringt. Daß wir aber der Annahme einer göttlichen Weltregierung gar nicht bedürfen, das zeigt die Wissenschaft mit dem Nachweise, daß alles in der Welt natürlich zugeht, und daß sich aus dem eigenen Wesen der Dinge vollauf erklärt, was sie an Ordnung und Zusammenhang besitzen. So wird die Naturwissenschaft die heilsame Befreierin des Menschen vom Wahn und Druck des Aberglaubens, die unerbittliche Feindin der Götterscheu, die so viel Haß, Leidenschaft und Elend über die Menschheit brachte.

Nicht minder aber als die religiöse wird die philosophische Bindung an die große Welt abgelehnt, wie sie namentlich in der Lehre von einem Schicksal, einer uns mit kausalem Zwange umfangenden Notwendigkeit vorlag. Eine solche Lehre würde einen noch härtern, weil durchaus unabwendbaren Druck ergeben. Unentbehrlich ist für unser Wohl ein eigenes Lenken unsers Befindens, ein freies Entscheiden; die Willensfreiheit, sonst gewöhnlich von den Leugnern übersinnlicher Ordnungen hart angefochten, gilt hier als ein un-

bestreitbares Erfordernis unsers Glückes. Nirgends erscheint deutlicher als an dieser Stelle, wie sehr bei Epikur die Frage des Glückes die reine Forschung zurückdrängt.

Ein aller Verwickelung so abholdes System hat keinen Platz für eine Unsterblichkeit. Warum sollen wir auch fortzuleben verlangen, da sich die vorhandenen Güter während unserer Lebensfrist hinreichend auskosten lassen? Warum sollen wir nicht, nachdem wir satt geworden, anderen unsern Platz am Tisch des Lebens einräumen? Es ist uns einmal das Leben nicht zum Eigentum, sondern nur zum Nießbrauch verliehen; übergeben wir freudig seine Fackel anderen, nachdem wir sie unsere Zeit getragen haben! — Über den Tod aber mit seiner Vernichtung brauchen wir uns nicht aufzuregen. Lehrt uns doch die einfachste Besinnung, daß er uns in Wahrheit gar nicht berührt. Denn wenn wir sind, ist er nicht, wenn er, wir nicht; wir brauchen uns daher mit ihm keineswegs zu befassen. So kann uns nichts hindern, ganz der Gegenwart zu leben und bei uns selbst alles Glück zu suchen.

Dieses menschliche Glück aber läßt sich nicht finden ohne ein unablässiges Aufbieten der Einsicht; sie allein lehrt uns die Güter richtig schätzen und suchen. Ohne Zweifel erhalten die Dinge nur dadurch einen Wert für uns, daß sie uns Lust oder Schmerz bereiten; kein anderes Ziel kann sich unser Streben setzen als ein möglichst angenehmes Leben, die Lust gilt hier als „Anfang und Ende des seligen Lebens“. Aber die Lust läßt sich nicht aufgreifen, wie sie sich gerade findet; der unmittelbare Eindruck entscheidet nicht über den letzten Wert der Erlebnisse. Dazu gehört ihr ganzer Verlauf und alle ihre Folgen, diese wollen überdacht und abgewogen sein, wir bedürfen einer Kunst, die Lust zu schätzen und abzumessen; wo anders aber kann sich eine solche finden als bei der Philosophie, der praktischen Lebensweisheit?

So wird die Philosophie zur Lebenskunst, ja zur Technik des Genusses; die Aufgabe scheint nicht eben hoch gestellt. Aber sie wächst in der Ausführung durch die Höhe des Kulturstandes und den Geschmack der gebildeten Persönlichkeit. Der Genuß erfährt — nicht durch eine moralisierende Beurteilung, sondern im eigenen Interesse des Glückes — eine Auslese und Veredelung. Das Streben erhält hier die Richtung von den sinnlichen Freuden auf die seelischen, von den äußeren Gütern auf die inneren als die dauerhafteren und reineren; statt sklavischer Versenkung in die Genüsse erscheint eine geistige Beherrschung, ein Genießenkönnen ohne ein Genießenmüssen als die Substanz des Glückes. In Wahrheit genießt hier der Mensch weniger

die Dinge als sich selbst, die gebildete Persönlichkeit, in den Dingen, und es bedeutet zugleich das höchste Ziel nicht sowohl eine positive Lust als eine Freiheit von Schmerz und Aufregung, einen heitern Frieden, eine unerschütterliche Seelenruhe. Eine solche aber verlangt notwendig eine Mäßigung der Begierden, ein Unabhängigwerden von allen äußeren Verhältnissen, eine Befestigung in klarer Einsicht und edler Gesinnung. Denn „es läßt sich nicht angenehm leben, ohne einsichtig und schön und gerecht zu leben, und auch nicht einsichtig, schön und gerecht, ohne angenehm; denn die Tugenden sind mit dem angenehmen Leben verwachsen, und das angenehme Leben ist von ihnen untrennbar“ (Epikur). Immer aber bleibt die Hauptquelle des Glückes die rechte Meinung von den Dingen, die Befreiung von der Götterscheu und Todesangst, die Erkenntnis, daß das Gute, recht verstanden, uns wohl erreichbar ist, der Schmerz aber als starker nur kurz, als langer nur schwach zu sein pflegt. Wer von solchen Überzeugungen erfüllt ist, der wird „weder im Wachen noch im Traum beunruhigt werden, sondern leben wie ein Gott unter Menschen“. Aus solcher Gesinnung entwickelt sich eine wohlgegliederte Tugendlehre und eine feinsinnige ethische Reflexion. Viele Sätze des Epikur sind auch von den Gegnern in hohen Ehren gehalten und in den gemeinsamen Schatz der Lebensweisheit aufgenommen. Wie sehr auch dieses System der Lust den Menschen über die äußeren Schicksale hinausheben will, bekundet das Wort des Epikur, es sei besser bei verständigem Handeln Unglück als bei unverständigem Glück zu haben.

Das Verlangen nach voller Unabhängigkeit des Individuums gestaltet auch die Verzweigung des Lebens eigentümlich. Alle bindenden Verhältnisse werden dem Menschen wegen ihrer Verwickelungen widerraten. Das Staatsleben läßt den epikureischen Philosophen kalt; zufrieden, von dort einen sichern Schutz zu erhalten, wird er ein Freund der absoluten Regierungsform. Auch die Ehe hat für ihn keine Anziehungskraft. Um so mehr entfalten sich die freien Beziehungen von Individuum zu Individuum, die Freundschaft, der geistige Verkehr, die humane Fürsorge. Und zwar beschränkt sich das nicht auf kleine, exklusive Kreise, sondern es wirkt mit organisierender Kraft ins Weite. „Epikur und seine Jünger haben geworben und die Gemeinschaft fest organisiert. Durch ganz Griechenland erstreckte sie sich, ein Staat im Staate mit fester Verfassung, zusammengehalten nicht nur durch Briefwechsel und Wanderpredigt, sondern durch gegenseitige materielle Unterstützung. Epikur verstand es, einen Gemeinsinn wachzurufen, der mit Recht mit dem in den alten Christen-

gemeinden lebenden verglichen worden ist“ (Ivo Bruns). So erkennt auch auf diesem Boden die Philosophie eine Hauptaufgabe darin, die nach Lockerung der älteren Gemeinschaften atomistisch zerstreuten Individuen in neue Zusammenhänge zu bringen und ihnen dadurch innerlich wie äußerlich einen festen Halt zu geben; sie zeigt sich hier ähnlicher einer religiösen Gemeinschaft als einer Übereinstimmung in wissenschaftlichen Lehren.

Aber alle Verwahrung gegen das landläufige Urteil über den Epikureismus soll uns nicht die engen Schranken des Ganzen übersehen lassen. Der Mensch nimmt hier die Welt hin wie eine gegebene Ordnung und weiß sich klug, ja weise mit ihr abzufinden, aber ein inneres Verhältnis zu ihr erreicht er nicht. Er flüchtet aus allem Gewirr und Dunkel zu sich selbst, um in seiner eigenen Innerlichkeit ein echtes Glück zu entdecken. Aber da er nicht weiter vordringt als zur Zuständlichkeit des bloßen Subjekts, so gelangt er nicht zu einer neuen Welt, so ergeben sich weder große Antriebe noch Kräfte, ihn in tiefster Seele zu erregen und über den vorgefundenen Stand wesentlich hinauszuheben. Ein solches System der Nutzung vorhandener Kräfte hat gegen alle inneren und äußeren Schäden nichts aufzubieten als die Reflexion, daß im Grunde das Böse schwach, das Gute stark sei; es kann nicht auskommen ohne einen großen Optimismus; an einen solchen klammert sich in Wahrheit Epikur mit aller Kraft. Aber wie, wenn Unvernunft und Leid sich nicht so einfach beschwichtigen lassen? Könnte dann nicht leicht aus der Vertreibung aller Illusionen eine Preisgebung aller Ideale werden und die erhoffte Seligkeit des Weisen in einen trostlosen Pessimismus umschlagen? Ruht ferner nicht eine solche Lebensanschauung auf Voraussetzungen, die sie selbst nicht zu rechtfertigen vermag, ja die ihr streng genommen widersprechen? Sie verlangt einen hochentwickelten Kulturstand, einen feinen Geschmack und ein edles Empfinden, eine Freude am Guten und Schönen; ohne dies alles würde das Leben entweder leer oder roh werden. Aber einen Trieb, eine solche Kultur durch Arbeit und Opfer zu entwickeln, zu steigern, festzuhalten, enthält sie keineswegs; für das sinnliche Naturwesen, über das ihre eigenen Begriffe nicht hinausreichen, wird ohne weiteres die gebildete, von geistigen und sittlichen Interessen erfüllte Individualität eingesetzt. So zehrt diese Lebensanschauung von fremden Tafeln; anderer Mühe mußte erst geschaffen haben, was sie dann mit leichtem Spiel in Genuß und Reflexion verwandelt. Mag daher der Epikureismus in besonderen Zeitlagen dem Individuum manches bieten, im großen Ganzen kann er nichts wecken und erzeugen; er bleibt ein

bloßes Nebenergebnis, eine Begleiterscheinung einer reifen, ja überreifen Kultur und wird als solche in neuen Gewandungen immer von neuem erscheinen und auch Anhang finden, aber alle Liebenswürdigkeit, Klugheit und Leutseligkeit schützt ihn nicht vor dem schwersten Mangel, den eine Lebensanschauung haben kann: dem Mangel geistiger Produktivität.

c. Die Stoiker.

Wie die Stoiker das Lebensproblem unvergleichlich mehr gefördert haben, so enthält auch ihre Schule weit mehr innere Bewegung. Wohl wurde ein Grundschema gleich zu Beginn festgelegt, aber die nähere Ausführung erhielt im Lauf der Zeit manche Verschiebung. Das Ganze gestaltete sich in den nachchristlichen Jahrhunderten unter dem Einfluß des Römertums und bei einem Aufkommen neuer Stimmungen mehr ins Praktische und Paränetische; es hat einen besonders großen Anteil an der Wiederbelebung älterer Ideale, an der moralischen Reformation, die sich im spätern Altertum vollzog. Aber alle geschichtliche Bewegung und alle Individualität der einzelnen Erscheinungen umspannt ein gemeinsamer Grundcharakter; ihm vornehmlich sei unsere Darstellung zugewandt.

Die weltgeschichtliche Leistung der Stoa für das Lebensproblem ist die wissenschaftliche Begründung der Moral, die Erhebung der moralischen Aufgabe zu voller Selbständigkeit, ja unvergleichlicher Überlegenheit. Die Stoiker haben an dieser Stelle nicht überkommene Größen nur weitergebildet, nicht vorhandene Elemente nur stärker abgehoben, sondern eine Moral in der Ausprägung und Abgrenzung, die hier erfolgt, gab es als wissenschaftliche Lehre bisher überhaupt nicht, auch nicht in der sokratischen Schule. Denn wenn die Kyniker das Glück allein von der Tugend erwarteten, so geschah das in vollem Gegensatz zur wissenschaftlichen Forschung und daher auch ohne eine entsprechende Weltanschauung; eine Weltmacht konnte die Moral von hier aus unmöglich werden. Wohl aber konnte sie es von den Stoikern her, für die es kein sittliches Handeln gab ohne die Grundlage einer wissenschaftlichen Überzeugung und den Zusammenhang einer Gedankenwelt.

Die Umrisse des stoischen Weltbildes haben mehr Zusammenhang mit der klassischen Denkart, als der erste Eindruck empfinden läßt, aber es ist alles vom Konkreten ins Abstrakte und von der Intuition zur Reflexion verschoben. Der Mensch ein Glied einer großen Welt, nur nicht in so ursprünglichem und augenscheinlichem Zusammen-

hange; die Welt ein Reich der Vernunft, weniger aber ein harmonisches Kunstwerk als ein System logischer Ordnung sowie zweckmäßiger Einrichtung; der Mensch durch die Vernunft in ihm getrieben und befähigt, die Allvernunft zu erfassen, aber mehr im allgemeinen Umriß als in ihrem Durchdringen der Wirklichkeit. In diesem gegebenen und geschlossenen All kann der Mensch nirgends mit umwälzender That den Bestand der Dinge verändern und das Wirken in andere Bahnen lenken, sondern der Weltprozeß verläuft nach ehernen Gesetzen und bestimmt gänzlich auch des Menschen Thun und Ergehen; auch bei uns geschieht alles aus der Notwendigkeit des Ganzen. Aber alle Bindung läßt unangetastet ein Gebiet eigener Entscheidung, einen Spielraum freier That. Dies ist das Gebiet reiner Gesinnung, hier und nirgend anders handelt es sich um unsere eigene Stellung zum Weltgesetz. Keine äußere Gewalt nämlich kann darüber befinden, ob wir jenes Gesetz bloß unter dem Zwange überlegener Gewalt ausführen oder es uns innerlich aneignen, es mit vollem Bewußsein und freier Zustimmung befolgen. Hier ist der Punkt, wo eine unvergleichliche Größe des Menschen hervorbricht. In freiem Gehorsam vermögen wir unsere Freiheit zu bezeigen und zugleich unser Wesen zu vollenden. Jene innere Entscheidung für die Vernunft führt uns zum höchsten Gut, einem der Natur gemäßen Leben.

So aber die entscheidende That an sich ziehen kann das Innere nicht ohne eine Selbständigkeit und einen Selbstwert zu entwickeln; zugleich wird die Moral als die freie Richtung des ganzen Wesens unvergleichlich über alle anderen Aufgaben hinausgehoben. Der Mensch bekundet ein Vermögen, sich selbst gegenüber dem Ganzen der Welt zu einer lebendigen Einheit zusammenzufassen und das Problem der Welt zum eigenen Erlebnis zu machen. Alles Übrige muß davor in die zweite Linie zurücktreten; alle bloße Naturanlage und auch alle Macht des Geschickes reicht nicht in diese Sphäre selbständiger Innerlichkeit, reinen Fürsichseins.

Die Entwickelung des Neuen findet allerdings in den geschichtlichen Umgebungen starre Schranken. Der Innerlichkeit des Menschen entspricht keine Innenwelt, keine Vergeistigung der großen Wirklichkeit. Die Welt, die uns umfängt, behält einen vorwiegend logischen und physikalischen Charakter; das Individuum steht in ihr einsam und kann auch nicht zu einem innern Zusammenhange mit den anderen Individuen gelangen, nicht ein Reich gemeinsamer Arbeit aufbauen. So wird das Innenleben nicht produktiv als Keim einer neuen Welt, sondern es steht reflektierend und nachempfindend neben einer geschlossenen Ordnung. Innere Widersprüche sind hier unverkennbar.

Aber was sich durch reflektierende Betrachtung zur Überwindung der Kluft zwischen Mensch und Welt thun ließ, das haben die Stoiker gethan. Ihnen mußte alles daran liegen, die Welt als vernünftig zu erweisen; wie hätte sich sonst die Entscheidung für das Weltgesetz begründen lassen? So wird, weit mehr als in den klassischen Systemen, ein Hauptstück der Lebensüberzeugung die Rechtfertigung des Weltstandes, die Auflösung der Unvernunft in bloßen Schein. Die Stoiker hatten schon mit weit schwereren Zweifeln, mit weit härteren Angriffen zu thun, und sie haben sich weit mehr Mühe damit gegeben. Die Sache erhielt, namentlich in späteren Zeiten, oft das Aussehen, als ob der Philosoph wie ein Anwalt die Sache der Gottheit zu führen und sie gegen erhobene Anklagen zu verteidigen habe; ihm schien es obzuliegen, die Welt dem Menschen möglichst gut und annehmbar darzustellen. So entspringt der Begriff der Theodicee, der freilich erst Leibniz seinen Namen verdankt.

In der Ausführung verbinden und durchkreuzen sich verschiedene Gedankenreihen. Zunächst wird die Idee eines durchgehenden Kausalzusammenhanges und einer allumfassenden Gesetzlichkeit mit solcher Energie entwickelt, daß sie sich von hier aus dem Bewußtsein der Menschheit unverlierbar eingeprägt hat. Diese Ordnung aber erschien den Stoikern als der Ausdruck des Waltens einer Gottheit; das All, das so viele bewußte Wesen als Teile in sich schließt, muß auch als Ganzes ein Bewußtsein haben. Die Gottheit aber hat die Wirklichkeit für die Vernunftwesen zweckmäßig eingerichtet und darin auch das Wohl der Individuen eingeschlossen. Was sich an Bösem findet, ist nur ein Nebenergebnis des Weltprozesses, und auch dieses Nebenergebnis wird von der überlegenen göttlichen Vernunft zum Guten gewandt. Ohne Zweifel enthalten diese Gedankengänge viel Unausgeglichenes, ja einander Widersprechendes. Aber den Stoikern kann das entgehen, weil sie ihre Behauptung sehr im allgemeinen halten und zur Bekräftigung weniger wissenschaftliche Beweise als einen Glauben einsetzen: den Glauben an das große All, an die nicht sowohl erhärtete als vorausgesetzte Vernunft des Ganzen. Der Weltgedanke beruhigt sie über alle Zweifel der menschlichen Lage; wir müssen und dürfen annehmen, daß alles, was dem Einzelnen zufällt, in den großen Zusammenhängen eine Vernunft hat, daß es dem All dient und nützt. Es heißt daher, den Gedanken des Ganzen sich stets gegenwärtig zu halten und damit allem Widerspruch der nächsten Erfahrung zu begegnen.

So geben sich die Stoiker unsägliche Mühe, die Welt dem Menschen vernünftig darzustellen. Aber es ist ihnen nicht einmal gelungen, sich

selbst bis zur Sicherheit der unmittelbaren Empfindung zu überzeugen. Denn ihre Auslassungen über Menschenleben und Menschenlos sind durchdrungen von einem tiefen Mißtrauen gegen die Vernunft und Gerechtigkeit des Schicksals, und ihr praktisches Streben hat die Haupttendenz, den Menschen unabhängig vom Schicksal zu machen und zu siegreichem Kampf dagegen zu stählen.

Unabhängig aber werden wir nur sein, soweit wir unser Leben in thätiges Denken verwandeln und dadurch einen Zusammenhang mit der Weltvernunft erreichen, während jede Hingebung an das Gefühl uns fremden Gewalten unterwirft und in alle Aufregungen und Leiden des Daseins verstrickt. Diese Leiden haben eine Wirklichkeit nur für den, der den Eindrücken der Umgebung nicht zu widerstehen vermag; es ist im Grunde nur unsere eigene Vorstellung, die ihnen eine Macht über uns verleiht, „es beunruhigen uns nicht die Dinge, sondern unsere Meinungen von den Dingen" (Epiktet). Diese Meinung aber läßt sich überwinden und alle Beunruhigung in bloßen Schein auflösen; die volle Anspannung unserer Kraft kann über jenes ganze Gebiet leidvoller Erfahrung hinausheben und uns in den Besitz voller Wahrheit und Glückseligkeit versetzen.

Dabei erhalten Denken und Handeln, Weisheit und Tugend eine enge Verbindung, ja völlige Verschmelzung. Auf der Einsicht ruht alle Teilnahme an der Vernunft und zugleich alle Tugend. Aber sie selbst ist keine bloße Theorie, sondern sie enthält eine unablässige Thätigkeit, ein Einsetzen des ganzen Wesens, ein tapferes Abweisen der Versuchungen des Lebens. So wird ein thatkräftiges Denken, die Denkhandlung, zum Kern des Geisteslebens. Die Abweisung des Gefühls aber wird in ihrer Schroffheit noch gesteigert durch den Gegensatz zu einer weichlichen und genußsüchtigen Kultur. So erscheint es als eine unerbittliche Forderung des wahren Glückes, allem Genuß zu entsagen, sowie Lust und Leid, Begier und Furcht völlig abzulegen. Ja das Leid wird wertvoll als eine Übung der Tugend, die in der Ruhe leicht erschlafft; es ist daher ein Unglück, nichts Feindlichem zu begegnen. Es pflegt aber die Göttin Fortuna gewöhnlichen Naturen ihre Gunst zu schenken, der große Mann wird zur Überwindung großer Schicksale und Widerwärtigkeiten aufgerufen. Zu fremdem Leide aber sollen wir uns nicht anders stellen als zu eigenem; helfen wir rasch mit der That, lassen uns aber nicht in ein Jammern und Klagen hineinziehen, das niemandem frommt! So wird auch das Mitleid als vernunftwidrig verworfen und auf der vollen „Apathie" bestanden, d. h. nicht einer stumpfen Gefühllosigkeit, sondern einer völligen Unnachgiebigkeit, einem Abweisen aller leidenden Erregung.

Solche Überlegenheit gegen alles Geschick muß als ihr gutes Recht verlangen, das Leben abzuwerfen, sobald es nicht mehr die Bedingungen vernünftiger Thätigkeit gewährt. Nicht als ein Akt der Verzweiflung, sondern als eine Sache ruhiger Abwägung und eine Bethätigung sittlicher Freiheit wird hier der Selbstmord verteidigt. Und wie die griechischen Denker es mit ihren Überzeugungen ernst zu nehmen pflegten, so sind in der That von den Häuptern der Stoa mehrere freiwillig aus dem Leben geschieden. Übrigens bedeutet der großen Mehrzahl der Stoiker der Tod kein völliges Erlöschen des individuellen Daseins. Die Einzelseelen werden so lange fortdauern, bis sie der periodisch wiederkehrende Weltbrand in die Gottheit, den Grund aller Dinge, zurückführt. Aber das Denken befaßt sich hier kaum mit dem Jenseits, es bleibt dem Diesseits zugewandt und von seinen Problemen erfüllt. Auch der Gedanke eines völligen Unterganges kann nicht schrecken, wo es heißt, daß die Länge der Zeit keinen Unterschied im Glück bewirkt, und daß der Tüchtige gleich jetzt die volle Seligkeit der Gottheit besitzt.

So fügt sich alles in der Theorie leicht und glatt zusammen, das Leben scheint über alle Fährnisse sicher hinausgehoben. Aber die Stoiker täuschen sich keineswegs über die Schwere der Aufgabe. Der Zug frohen Schaffens, der die klassischen Denker in alle Arbeit begleitete, ist hier ganz verschwunden, das Dasein zeigt einen gewaltigen Ernst, das Leben wird ein hartes Ringen mit dem Schicksal. Daß Leben Kämpfen sei (vivere est militare), ist namentlich von hier in die Bildersprache der Menschheit eingegangen. Zur Haupteigenschaft des Tüchtigen wird damit die Tapferkeit; die vollendete Tugend ist Heroismus, Seelengröße. Der Held wächst hier weit hinaus über das Durchschnittsleben, der Einsturz der Welt wird ihn nicht erschüttern, seine Tapferkeit wird ein Schauspiel für die Gottheit. Aber bei solcher Erhöhung gewinnt der Held weniger eine Herrschaft über die Dinge als eine Gleichgültigkeit gegen die Welt; er bleibt auf seinen eigenen Gedankenkreis angewiesen und empfindet keinen Antrieb, die Wirklichkeit zu ergreifen und zur Vernunft zu bilden; er verbleibt mehr im Meditieren der Thätigkeit, in der Bereitschaft zur Thätigkeit, als daß alle seine Kräfte in wirkliche Thätigkeit versetzt und dadurch gehoben würden. So fehlt auch alles Interesse, in die Verzweigung des Daseins einzugehen. Die Wendung zu einer abstrakten Moral erzeugt eine Gleichgültigkeit gegen die Kultur, um so mehr da das Raffinement der Umgebung den Denker zum Widerspruch reizen mußte. Die Stoiker verwerfen nicht nur ein Übermaß von Gelehrsamkeit, sie haben überhaupt wenig Sinn für die reine Forschung.

Die künstlerische Art, die bei Aristoteles immer noch durchschimmert, ist hier ganz verblaßt. Dafür erhebt sich ein lehrhaftes Verfahren, ein Dringen auf das Nützliche, oft auch ein breites Räsonnement. Statt herkömmliche Sitten und Meinungen zu achten, liebt man das Paradoxe und konnte schon zu Beginn einen rohen Naturzustand als die beste Form menschlicher Gemeinschaft empfehlen.

So mangelt diesem Lebensideal der Beistand der Grazien, ja es droht ihm die Gefahr innerer Verarmung. Es läßt sich ernsthaft zweifeln, ob die Stoiker sich im tiefsten Innern so glücklich fühlten, als sie sich selbst einredeten. Aber ihr Werk bleibt trotzdem gewaltig und unverlierbar. Sie zuerst haben — in unvergleichlich höherm Sinne als die Epikureer — dem Menschen die Richtung auf die eigene Innerlichkeit gegeben, sie haben einen Kern seiner Seele von aller Vermengung und Verwickelung befreit, sie haben die Arbeit an dem eigenen Seelenstande zur alles überwiegenden Hauptsache gemacht. Die mächtigen Folgen dessen treten in manchen Wandelungen zu Tage. Nun bekommt die Selbsterkenntnis den Sinn einer Prüfung und Beurteilung der innern Verfassung; nun arbeiten sich Begriffe wie Bewußtsein und Gewissen zu voller Klarheit heraus und erhalten auch eine feste Bezeichnung; nun bemißt sich der Wert der Handlung allein nach der Gesinnung.

Zugleich kann das moralische Gebiet seine volle Eigentümlichkeit entfalten. Auch hier sind die Ausdrücke oft paradox, aber in ihnen stecken einfache und unanfechtbare Wahrheiten. Nur das Sittlichgute darf in Wahrheit gut heißen, der Tugend gegenüber verschwinden alle anderen Werte des Lebens, sie allein giebt wahres Glück. Zugleich schärft sich der Unterschied von Gutem und Bösem zu vollem Gegensatz, es giebt hier keinerlei Übergänge und Vermittelungen, das ganze Leben stellt den Menschen vor ein schroffes Entweder—Oder. Wofür wir uns aber entscheiden mögen, steht nicht in unserm Belieben. Denn über uns waltet das Weltgesetz und verlangt unsern unbedingten Gehorsam. So erhebt sich hier kräftiger als je zuvor die Idee der Pflicht und schafft sich mit einem deutlichen Begriff auch einen festen Ausdruck.

Dieser Verinnerlichung der Lebensführung entspricht eine mächtige Universalisierung; wo die reine Innerlichkeit so sehr zur Hauptsache wird, da müssen alle Unterschiede der Menschheit vor einer Gemeinschaft des Wesens verblassen. Nun können und müssen wir uns alle als Menschen schätzen und für einander sorgen; es hält uns nicht sowohl der einzelne Staat oder die Nation zusammen als die allumfassende Vernunft mit ihrem Antrieb zu gegenseitiger Ver-

bindung. So entwickelt sich eine universalmenschliche, kosmopolitische Ethik. Was die älteren Stoiker darüber lehrhaft vortrugen, das ist zur Sache lebendiger Empfindung und praktischer Bethätigung namentlich bei den Philosophen der römischen Kaiserzeit gelangt. Die Idee der brüderlichen Zusammengehörigkeit aller Menschen wird eine Macht, das Bild des Organismus wird jetzt vom Staat auf die ganze Menschheit übertragen, und es erscheinen alle Vernunftwesen als Glieder Eines Leibes; auch in dem Geringsten sollen wir das Menschenwesen achten und selbst im Feind den Menschen lieben. So entwickelt sich der Plato und Aristoteles noch unbekannte Begriff der Humanität (φιλανθρωπία). Alle Menschen aber fühlen sich als Bürger des einen Weltreiches der Vernunft; „die Welt ist das gemeinsame Vaterland aller Menschen“ (Musonius); „Heimat und Vaterland ist mir als Antoninus Rom, als Mensch das Weltall“ (Marc Aurel). Die mächtiger hervortretende Gottesidee steigert die Wärme solches Empfindens: als Kinder Eines Vaters sollen wir brüderlich zusammenhalten, uns gegenseitig lieben und unterstützen. Von da fließt ein Strom humaner Gesinnung auch in die allgemeinen Verhältnisse, wir finden eine Milderung der Sklaverei, eine Fürsorge für die Armen und Kranken. Kaiser und Sklave werden hier zu Genossen Eines Strebens. Auch wird jetzt über den besonderen Gesetzen der einzelnen Staaten ein gemeinsames Naturrecht anerkannt und ausgebildet. Das römische Recht hat ohne Zweifel von daher Einflüsse empfangen.

Auch hier freilich hat die stoische Denkart darin eine Schranke, daß alle Leistung sich innerhalb einer gegebenen Welt hält; es wird nicht, wie vom Christentum, der Versuch unternommen, eine neue Lebensgemeinschaft zu gründen und die einzelnen Kräfte in fester Gliederung zum Kampf gegen die Unvernunft zu verbinden. Auf antikem Boden bleibt jene Bewegung zur Humanität und zum Kosmopolitismus mehr eine Sache individueller Betrachtung und Empfindung als kraftvollen und werkthätigen Schaffens. Aber jene Betrachtung und Empfindung entwickelte eine geistige Atmosphäre, die auch dem Christentum zu gute kam; sie ergiebt auch über die Zeitlage hinaus einen eigentümlichen Lebenstypus zugleich ernster wie milder und weicher Gesinnung.

Die innere Bewegung der Stoa gehört nicht in unsern Plan. Nur das sei bemerkt, daß die Probleme und Mißstände, welche sich beim Überblick des Ganzen bemerklich machten, im Verlauf der Jahrhunderte immer deutlicher hervorgetrieben wurden: der Abstand zwischen dem hochgespannten Ideal und dem wirklichen Benehmen des Menschen, der Mangel an einem positiven Lebensinhalt, die Verein-

samung des Individuums, die starre Unterdrückung alles Gefühls. Schon von früherer Zeit her fehlte es nicht an Anbequemungen, an Ermäßigungen der grundsätzlichen Strenge; aber daraus erwuchsen neue Verwickelungen. Indem die Stoiker sich von dem hohen Lebensideal des Weisen zu Regeln für den Durchschnittsmenschen herabließen, wurden sie die Urheber der Lehre von einer doppelten Moral; indem sie statt einer streng wissenschaftlichen Ableitung irgend welche annehmbare Empfehlung (probabilis ratio) als hinlängliche Begründung anerkannten, haben sie den übelberufenen Probabilismus aufgebracht. So rächte sich das Unterfangen, das ganze Leben unter Begriffe und Regeln zu stellen und in ein fertiges System zu zwängen.

Aber bei allen Widerständen und Verwickelungen hat die Stoa den Kampf tapfer und treu ausgehalten und sich gerade in den ersten christlichen Jahrhunderten als den Mittelpunkt aller idealen Bestrebungen erwiesen. Wohl konnte auch ihre Arbeit sich der veränderten Zeitlage nicht entziehen, die immer dringlicher, immer ausschließlicher das Glücksproblem in den Vordergrund rief. Bei den Stoikern der römischen Kaiserzeit wird die Philosophie vor allem zum Halt und Trost gegen die Unruhen und Leiden des Daseins; die Einkehr in das eigene Innere, die Belebung des Göttlichen, das in jedem Menschen wohnt, verheißt eine sichere Befreiung von allem Übel und den Gewinn reinen Glückes. Der Gedanke überfliegt alle Zeit und Sinnlichkeit, um bei der Ewigkeit einer unsichtbaren Ordnung zu verweilen. Aber aller Aufschwung des Geistes, alle Selbstermunterung des Weisen kann nicht ein unaufhaltsam aufsteigendes Gefühl der Leere und Nichtigkeit unsers ganzen Lebens zurückdrängen. So sehen wir z. B. den Kaiser Marc Aurel, den letzten bedeutenden Stoiker, von widersprechenden Stimmungen hin- und hergeworfen. In den Selbstgesprächen, die dem Monolog einen festen Platz in der Weltlitteratur errungen haben, preist er oft die Herrlichkeit der Welt und die Größe des Menschen. „Die Seele durchwandert die ganze Welt und das Leere um sie und ihren Gesamtbau, und sie erstreckt sich in die Unendlichkeit der Ewigkeit und umfaßt die periodische Wiedergeburt aller Dinge.“ Die Ewigkeit aber kann uns zur vollen Gegenwart werden. Denn in die gegenwärtige Handlung läßt sich das ganze Leben, läßt sich Vergangenheit und Zukunft zusammenfassen. So soll der Mensch sich über alles Kleine erheben und „wie auf einem Berge leben“. Aber der Gedanke des Besitzes der Ewigkeit und Unendlichkeit kann auch leicht die Wendung nehmen, daß alles Leben in der Zeit gleichgültig wird und das Thun alle kräftigen Antriebe verliert. Es kommt nichts Neues heraus bei allen scheinbaren Wandelungen. „Wer das

Jetzt gesehen hat, hat alles gesehen, was von Ewigkeit war, und was in Ewigkeit sein wird. Denn alles ist gleichartig und gleichförmig." „Wer vierzig Jahre alt ist, hat, wenn er nur einigen Verstand besitzt, gewissermaßen alles Vergangene und Zukünftige gesehen gemäß seiner Gleichartigkeit." Wo aber so sehr alle Spannung verschwindet, da wird unser ganzes Dasein nichtig; „die Welt ist ein steter Wandel und das Leben bloße Meinung". Ja, es wird diese Nichtigkeit ergriffen als ein Schutz gegen alle Unruhen und Gefahren; es erwacht die Tendenz, unser Leben mit seinen Leiden, aber auch mit seinen Freuden als völlig belanglos darzustellen. „Die ganze Erde ist ein Punkt", „alles Menschliche ist Rauch", „das menschliche Leben ist ein Traum und eine Wanderschaft in der Fremde", „bald wird die Ewigkeit alles bedecken".

Das sind Stimmungen einer müden und matten Zeit; wo der Mensch so gering von sich und seiner Aufgabe denkt, da muß aller Lebensmut zusammenbrechen, da konnte sich kein siegreicher Widerstand finden gegen die innere Verödung des Lebens und die immer unheimlicher gegen das Römerreich anschwellende Völkerflut. Die Zeit der Systeme der Lebensweisheit war vorbei. Sie hatten ihre Aufgabe in einer Epoche reicher und gesättigter Kultur. Hier haben sie dem Individuum seine eigene Innerlichkeit erschlossen, sie haben in dieser Innerlichkeit unermeßliche Tiefen entdeckt und dem Menschen in sich selbst einen festen Halt, eine sichere Weltüberlegenheit gegeben. Sie haben sich kräftig der sittlichen Erziehung der Menschheit angenommen, sie haben nicht nur Schriften hervorgebracht, welche in alle Kreise drangen und zur Veredelung der Überzeugungen wirkten, sie haben auch gefeierte Vorbilder des Lebens geliefert. Aber wie die geistige Arbeit hier vorwiegend Sache subjektiver Reflexion und individuellen Impulses blieb, so konnte sie nicht mehr genügen, sobald der gesamte Kulturstand ins Wanken geriet und die Menschheit sich zu einem Kampf um ein geistiges Dasein aufgerufen sah; gegenüber der Forderung großer Neubildungen mußte diese Lebensweisheit greisenhaft dünken. Aber mächtige Wirkungen erstrecken sich von ihr weit über den nächsten Kreis und die eigene Zeit hinaus. Aus der stoischen Ethik schöpfte in reichem Maße das alte Christentum, auf die Stoiker griff auch die moderne Aufklärung zurück; eine Verwandtschaft mit ihnen zeigen bei aller Veränderung der geistigen Lage Männer wie Hugo Grotius, Descartes, Spinoza, ja selbst noch Kant und Fichte. Nicht nur sind einzelne Schriften aus dieser Schule unverlierbare Schätze der Weltlitteratur geworden, auch die hier entwickelte Lebensanschauung behauptet sich in allen Kämpfen um Glück und Wahrheit als ein selbständiger Typus vornehmen Charakters.

2. Die religiöse Spekulation.

a. Die Wendung zur Religion.

Die letzte große Leistung des Altertums war eine Wendung zur Religion und zugleich zur religiösen Spekulation. Wir können diese Wendung nicht so gering schätzen, als es noch immer vielfach geschieht; wir erblicken in ihr mehr als einen bloßen Nachlaß der geistigen Spannung, als einen Abfall des Griechentums von seiner echten Art. Denn mag die Bewegung sich in der Breite des Daseins noch so unerfreulich ausnehmen und hier noch so viel Trübes und Wüstes erzeugen, dahinter wirken mächtige Triebe, innere Notwendigkeiten der Menschheit, und es ringt sich von dem wirren Chaos das geistige Schaffen zu einer Höhe empor, wie sie seit Plato nicht erreicht war. Auch die religiöse Bewegung teilt die Müdigkeit an dem Kulturleben, von der die Zeit ergriffen war. Aber sie endet nicht mit dieser Müdigkeit. Vielmehr erwacht in ihr ein neuer Lebensdrang, stürmisch bricht das so lange zurückgehaltene Verlangen nach einem positiven Glück, nach sicherer Erhaltung und voller Befriedigung des Selbst wieder durch und fordert ungestüm sein Recht. Zugleich ergreift die Gemüter eine dumpfe Angst, eine peinigende Sorge um unsichtbare Zusammenhänge und Verwickelungen, es verbreitet sich eine bange Furcht vor dunkeln Gewalten und ewigen Strafen. Eine Rettung aus aller Not und Gefahr wird mehr und mehr das allbeherrschende Losungswort; der Mensch ist bis zum tiefsten Grunde erschüttert, aber eben die Erschütterung entzündet den Glauben an eine Unverlierbarkeit seines Wesens und treibt zugleich zu leidenschaftlichem Suchen neuer Bahnen. Eine solche Stimmung konnte kein Genüge finden bei den Systemen der Lebensweisheit mit ihrer resignierten Ergebung in den Weltlauf, ihrer Herabstimmung des Lebensprozesses zu ruhiger Betrachtung, ihrer Abweisung alles starken Empfindens. Auch das letzte Aufleuchten der antiken Kultur im zweiten nachchristlichen Jahrhundert mit seiner Rückkehr zu den alten Vorbildern des Geschmacks und seiner Empfehlung formaler Bildung bot nichts für die Fragen, die jetzt die Tiefe des Herzens bewegten; aller äußere Glanz jenes Aufschwunges kann die innere Hohlheit des Ganzen kaum verbergen. Mit dem dritten Jahrhundert aber beginnt der jähe Zusammenbruch; selbst der Kunst, der treuesten Begleiterin des griechischen Geistes, versagen jetzt die Kräfte; das letzte bedeutende Bildnis ist das des Caracalla († 217).

So blieb im dritten Jahrhundert der Platz allein der religiösen Bewegung; seit dem Beginn unserer Zeitrechnung in fast unablässiger

Zunahme, lodert sie jetzt zu mächtiger Flamme auf. Und das dritte Jahrhundert hat auch den einzigen großen Philosophen dieser Bewegung auf griechischem Boden hervorgebracht, den weltbeherrschenden Geist des Plotin. Seine Größe aber können wir nicht wohl ermessen, ohne auch seiner Vorläufer kurz zu gedenken.

Wenn auch die Philosophie an der Bewegung zur Religion teilnimmt, so gewinnt sie dadurch wieder eine engere Fühlung mit ihrer Umgebung. Denn mochte die Aufklärung der hellenistischen Zeit die Religion aus der geistigen Arbeit verdrängt haben, aus den Gebräuchen und auch aus dem Herzen des Volkes war sie damit nicht verbannt. Erfolgte jetzt wieder eine Annäherung zwischen den Gebildeten und der Masse, so gewann die alte Überlieferung einen höhern Wert; der ererbte Bestand erlitt dabei freilich oft die kühnsten Umdeutungen.

Aber auch in ihrer eigenen Überlieferung fehlte es der Philosophie nicht an Verbindungen mit der Religion. Hochgebildete hielten sich vornehmlich an die platonische Philosophie, deren religiöser Zug erst jetzt zur vollen Wirkung kam; „edlere Naturen, deren Anschauung gleichzeitig durch Glauben oder Ahnung, Spekulation, ethisches Bedürfnis und ein hohes Bewußtsein der Menschenwürde bestimmt wurde, haben auch im spätern Altertum vorzugsweise im Platonismus Befriedigung gesucht und gefunden“ (Friedländer). Ferner entwickelten orphische und pythagoreische Lehren, die nach neueren Funden und Forschungen auch in der Zwischenzeit nicht so gänzlich erloschen waren, wie man früher anzunehmen pflegte, eine werbende Kraft; sie entzündeten ein Verlangen nach Befreiung der in die Sinnlichkeit versenkten Seele; neben einem asketischen Leben hatten sie namentlich einen Glauben an Wunder und Weissagungen aufzubieten. Dazu gesellen sich Einflüsse des Orients, zunächst freilich mehr in wunderlichen, ja widerwärtigen Kulten, aber doch auch mit Anregungen für die Gedankenwelt.

So entsteht eine sehr gemischte Atmosphäre; Altes und Neues, Geistvolles und Abgeschmacktes geht wirr durcheinander. Wie sich aber in einzelnen Persönlichkeiten die verschiedenen Elemente fruchtbar verbinden und die Richtung zur Religion mit der Festhaltung des alten Kulturbesitzes freundlich zusammengehen kann, das zeigt die Gestalt des feinsinnigen, ernsten und milden Plutarch (etwa 48—125 n. Chr.). Von den religiösen Stimmungen jener Zeit wird man kaum irgend ein so günstiges Bild gewinnen als aus seinem Schriftchen über Isis und Osiris.

In dieser Bewegung zur Religion — auch hier gilt es, die verschiedenen Erscheinungen in Einen Anblick zu fassen — erkennen

wir vor allem eine veränderte Stellung zum Problem des Bösen. Überwog sonst bei den griechischen Denkern die Neigung, das Böse wie ein bloßes Anhängsel der Weltordnung zu behandeln, und hatten namentlich die Stoiker alle Kraft aufgeboten, es in Schein aufzulösen, so wird ihm jetzt eine gewaltige Realität zuerkannt. Da nichts Böses geschehen könnte, wenn Gott aller Dinge Ursache wäre, so muß die Unvernunft der Welt ihren eigenen Ursprung haben; als solcher aber gilt, in Wiederaufnahme, aber mächtiger Verstärkung alter Überzeugung, der sinnliche Stoff mit seinem Dunkel. Nun erscheint er nicht mehr als eine Kraft, die sich dem Guten willig fügt, sondern als eine feindliche, durch ihren Widerstand das Weltall spaltende Macht. Die Wirklichkeit wird der Schauplatz eines harten und unversöhnlichen Streites. Den großen Gegensatz des Alls teilt aber auch der Mensch; auch bei ihm entzweien und befehden sich unablässig Sinnlichkeit und Vernunft. Je enger das klassische Altertum Sinnliches und Geistiges in Einen Lebensprozeß verschlungen hatte, desto dringender wird jetzt der Eifer der Scheidung. Ein Ekel an der immer raffinierter gewordenen Sinnlichkeit scheint weite Kreise ergriffen zu haben; man kann sich nicht genug thun in strenger Abschwörung der bunten Lebensfülle, die früher den griechischen Geist so entzückt hatte.

In solchen Wandlungen verschiebt sich, wenn auch zunächst leise und unmerklich, die Stellung und der Inhalt der Religion. War sie früher, auch einem Plato, mit der geistigen Arbeit eng verschlungen, und sollte die Anknüpfung an das Göttliche das ganze Leben erhöhen, so beginnt sie sich jetzt von allem Übrigen abzuheben; sie verspricht dem Menschen ein neues, höheres Leben, sie verlangt aber auch sein ganzes Denken und Sinnen. Hier zuerst entwickelt sich, was eine spezifische Religion und Religiosität heißen könnte. Sich der Gottheit zuwenden, das heißt jetzt der unlautern und unsteten Welt ganz entsagen; alle Mannigfaltigkeit versinkt vor der einen großen Wendung des Lebens.

Damit verändert sich auch die Idee und die Stellung der Gottheit. Mit jener zwiespältigen Welt darf das vollkommene Reine sich nicht unmittelbar befassen; wir müssen ihm eine weltüberlegene Hoheit zuerkennen und es auch über unsere Begriffe weit hinausheben. Mit der Spaltung im Weltbestande ergiebt sich zugleich eine Jenseitigkeit der Gottheit. Aber zugleich waltet gerade hier ein glühendes Verlangen, einen Zugang zum Göttlichen zu erringen, um dadurch der Not des Lebens zu entrinnen. So bleibt nichts übrig, als eine Vermittelung durch Zwischenmächte übermenschlicher, aber untergöttlicher

Art; die Lehre von den Dämonen, welche den Untergrund des Volksglaubens hatte und auch von Plato gelegentlich herangezogen war, gewinnt jetzt eine ungeheure Macht und erfüllt immer ausschließlicher die Gemüter. Vom Wirken solcher Mittelwesen glaubt sich der Mensch überall umfangen, auf ihre Hilfe scheint er überall angewiesen. Zu den guten Geistern aber gesellen sich böse, die den Menschen ängsten und quälen; so umgiebt ein Kampf unsichtbarer Mächte all unser Thun und Ergehen. In der Vorstellung der Masse wird das zu wüstem Geisterspuk, ein trüber Rauch des Aberglaubens droht alles Licht der Erkenntnis auszulöschen. Die Subjektivität der Stimmung kennt hier keine Schranken, vor den Leidenschaften des um sein Glück besorgten Herzens weicht ein ruhiges Überlegen sachlicher Notwendigkeiten, weicht eine rationale Gestaltung des Lebens weit zurück. Aber dafür beginnt die Entwickelung eines religiösen Gefühlslebens. Jene Idee einer weltüberlegenen Gottheit, nach der wir doch mit aller Kraft streben müssen für das Glück und den Frieden unseres Lebens, giebt dem menschlichen Sinnen den Zug ins Weite und Ferne, den Charakter aufstrebender Sehnsucht, bisweilen auch träumerischer Hoffnung; die nächste Welt wird zu einer bloßen Vorstufe, einem Symbol einer höhern, dem gemeinen Auge verborgenen Wirklichkeit. Zu solcher Welt göttlicher Wahrheit aber können wir nicht aufsteigen ohne eine völlige Reinigung von allem Sinnlichen; es genügt nicht eine Unterwerfung unter die Zwecke des Geistes, sondern eine völlige Austreibung wird hier zur Forderung, zur unerläßlichen Vorbedingung des höchsten Gutes: der Gemeinschaft mit Gott.

Bei allen solchen Verschiebungen bleibt aber darin die griechische Art gewahrt, daß die Gemeinschaft mit der Gottheit als ein Erkennen der Gottheit erscheint; das Erkennen als den Kern des Geisteslebens zu ehren, darauf haben die Griechen nie verzichtet. Aber das Erkennen muß sich selbst verwandeln, wenn es das überweltliche, reine Sein erfassen will. Zunächst scheint die Hoffnung auf ein Gelingen gering; „für die Seelen der Menschen, die in Körpern und Leidenschaften stecken, giebt es keine Teilnahme an Gott; nur eine schwache Spur mag die Philosophie mit ihrem Denken erreichen“ (Plutarch). Aber die Zuversicht wächst durch die Erwägung, daß, was sich unseren Begriffen entzieht, einem unmittelbaren Erfassen im Stande des „Enthusiasmus“, der „Ekstase“ zugänglich wird. Hier, wo der Mensch alle eigene Thätigkeit einstellt und zum reinen Spiegel göttlicher Offenbarung wird, mag ihm das göttliche Licht ungetrübt zufließen. Durch dieses Licht aber wird auch die historische Religion, der „Mythus“

erhellt und vermag uns Wahrheit zu erschließen. Denn wie der Regenbogen ein bunter Abglanz des Sonnenlichts auf dem dunkeln Gewölk, so ist der Mythus ein Abglanz der göttlichen Vernunft in unserer Vorstellung (Plutarch). So kann auch der Gebildete die Volksreligion in Ehren halten; wenn er sie mit jener höchsten Einsicht durchleuchtet, so mag er den rechten Weg zwischen dem Unglauben (ἀθεότης) und dem Aberglauben (δεισιδαιμονία) finden.

Demnach erhält sich auch in der religiösen Bewegung ein philosophisches Streben, und in einzelnen Individuen gelangen Frömmigkeit und Wissensfreude zu harmonischem Zusammenklang. Aber im allgemeinen wird das philosophische Streben nicht nur äußerlich weit zurückgedrängt, es trägt in sich selbst den Widerspruch, daß die neue Denkart an die alten, andersartigen Formen gebunden bleibt; die Bewegung überwindet noch nicht einen Eklekticismus und Synkretismus, es fehlt eine innere Verschmelzung und gemeinsame Weiterbildung der Gedankenmassen. Eine solche blieb dem Neuplatonismus oder vielmehr seinem Haupte Plotin vorbehalten.

Bevor wir uns aber dahin wenden, sei in Kürze der Versuche gedacht, eine religiöse Philosophie mit Hilfe einer geschichtlichen Religion, nämlich des Judentums, zu entwickeln. Die nationale Überlieferung des Judentums gab der Religion eine weit größere Bedeutung und festere Geschlossenheit; sie hatte hier der Philosophie weit mehr Selbständigkeit entgegenzusetzen. Mit ihr aber in einer Zeit siegreicher Weltstellung der griechischen Kultur einen Ausgleich zu suchen, dazu drängte ebenso das eigne Bedürfnis des gebildeten Mannes, seinen Glauben vor dem Forum der Vernunft zu rechtfertigen, als das noch nicht durch blutige Gewalt ausgetriebene Verlangen, die väterliche Religion zum Gemeingut aller Menschen zu machen. Hier behauptet Philo von Alexandria (etwa 30 v. Chr. bis 50 n. Chr.) einen hervorragenden Platz. Er zuerst unternimmt in großem Stile den Versuch, den Glauben des Orients und die Weisheit der Griechen zu Einem Lebensganzen zu verbinden; er betritt damit eine Bahn, auf der ihm Jahrhunderte und Jahrtausende gefolgt sind. Seine eigene Leistung zeigt eine weite und feinsinnige Art, aber sie erhebt sich nicht über eine geschickte Kombination zu geistigem Schaffen.

Bei der Verbindung der beiden Welten liefert das Judentum einen festen Bestand von Lehren und Gebräuchen, eine historische Ansicht der Dinge, eine durch den Geist der Zeit schon ins Innere gewandte Religiosität, das Griechentum aber universale Begriffe, einen mächtigen Zug vom Engmenschlichen zum Kosmischen, ein Verlangen nach Erkenntnis und eine Freude an der Schönheit. In der Wechsel-

wirkung empfängt das Jüdische eine Erweiterung und Vergeistigung, das Griechische eine Befestigung und seelische Verinnerlichung; daß die Gegensätze mehr ineinander geschoben als überwunden sind, ist unbestreitbar.

Von den Wandlungen des Weltbildes ist namentlich bemerkenswert eine Verschiebung in der Stellung der platonischen Ideen. Nach der Fassung des Meisters waren sie selbständige, weltbeherrschende Gestalten; bei Philo werden sie Gedanken des göttlichen Geistes; damit aber erscheint nicht nur die Einheit als Quell aller Vielheit, sondern die ganze Wirklichkeit wird getragen und beseelt von einer allumfassenden Innerlichkeit. Ferner bereiten sich damit große Bewegungen vor, daß die zwischen der Gottheit und Menschheit vermittelnden Kräfte sich zur Einheit des „Logos", des erstgebornen Sohnes Gottes, zusammenfassen.

In der Lebensgestaltung aber verschmilzt das stoische Lebensideal des weltüberlegenen Weisen mit dem des gottergebenen Frommen. Gemeinsam ist die Zurückziehung von der Welt und die Konzentration auf die ethische Aufgabe. Dann aber erscheint die griechische Art jener Zeit in dem Verlangen nach tieferer Erkenntnis, auch der Gottheit, und nach Begründung alles Handelns auf wissenschaftliche Einsicht, in der Unreinerklärung aller sinnlichen Dinge, in der Überzeugung, daß alles sündigt, was am Werden teilhat. Das Judentum aber bringt eine direktere Beziehung des Lebens auf Gott, ein stärkeres Gefühl der Gebundenheit, eine Innigkeit persönlicher Empfindung. Das ganze Leben erscheint hier unter dem Bilde eines Gottesdienstes; dem Geist der Erhabenheit aber können wir uns nur nahen bei größter Einfachheit und Schlichtheit des Herzens, wie der Hohepriester alle Prachtgewänder ablegt und sich mit einfachem Linnen bekleidet, wenn er das Allerheiligste betritt. Wie aber das gemeinsame Verhältnis zu Gott die Menschen auch untereinander enger zusammenhält, so kann nun das Thun und Leiden des einen einen Wert für den andern gewinnen; der Weise erscheint nicht nur als eine Stütze, sondern auch als eine Sühne, ein Lösegeld (λύτρον) für den Schlechten.

In solcher Weise friedlich und freundlich zusammengehen hätten aber die beiden Welten nicht können ohne ein Hilfsmittel, das die Gegensätze milderte und den Zusammenstoß abschwächte. Das ist die allegorische Deutung der religiösen Tradition mit ihrer Überzeugung, daß hinter dem Wortlaut stets ein geistiger Sinn steckt, den erst eine tiefere Einsicht ermittelt und heraushebt. Dieses Verfahren war freilich in der Philosophie nichts Neues. Schon Plato und Aristoteles hatten sich seiner gelegentlich bedient, um eine

Übereinstimmung ihrer Lehren mit dem Volksglauben herzustellen, und die Stoiker hatten durchgängig den Mythus in dieser Weise behandelt. Aber eine größere Bedeutung gewann die Sache erst, wo die Religion mit fester Tradition und geschlossenem Lehrgehalt auftrat und daher durch den Zusammenstoß mit der Philosophie eine ernstliche Spannung entstand. Nun wurde die allegorische Deutung ein Hauptmittel der Versöhnung, ja sie wirkt mit ihrer Ausgleichung individueller Freiheit und gemeinsamer Ordnung, wissenschaftlicher Forschung und geschichtlicher Autorität mächtig auf das Ganze der Lebensstimmung. Der Buchstabe der Tradition wird nirgends angegriffen, er bleibt eine unverbrüchliche Norm. Aber bei der Freiheit der Deutung kann die Philosophie aus ihm machen, was ihr nötig dünkt; alle Härte und Schwere verschwindet, alle methodische Strenge weicht dem freien Spiel der Phantasie. Indem sich dabei das Sehnen und Hoffen des Menschen aufs engste mit dem geschichtlichen Thatbestand verschlingt, indem Gegenwart und Vergangenheit, Zeit und Ewigkeit, subjektive Stimmung und objektiver Befund unablässig ineinander überfließen, verbreitet sich um uns ein Dämmerlicht und erhält das Leben einen traumhaften Charakter. Diese traumhafte Art behauptet durch das ganze Mittelalter eine Macht, um erst in der Neuzeit einer wahreren und objektiveren Lebensführung zu weichen.

So wirkt die griechische Philosophie über den nationalen Kreis hinaus zur Verinnerlichung und Universalisierung des Lebens. Aber alles, was sie bis zu Beginn des dritten nachchristlichen Jahrhunderts leistet, bleibt bloßes Stückwerk; es ist mehr Reflexion und Kombination als Schaffen aus Einem Gusse, mehr Popularphilosophie als systematische Arbeit. Erst mit Plotin ändert sich das, erst in ihm erreichen wir wieder einen Denker ersten Ranges.

b. Plotin.

α. Allgemeine Art.

In der ganzen Reihe der großen Denker giebt es keinen, dessen Beurteilung die Geister so sehr entzweit hat und entzweit als Plotin, das Haupt des Neuplatonismus (204/5—270). Bei ihm ist das Große so eng mit Problematischem, ja Verfehltem verwachsen, daß sich eine volle Zustimmung fast überall verbietet; ferner verbleibt hier die Philosophie viel zu sehr bei allgemeinen Umrissen, um den Weg von der Weltanschauung zur strengen Wissenschaft zu finden; endlich zieht sich durch das ganze System ein großer unausgeglichener Gegensatz, der Gegensatz einer bis zu schwindelnder Höhe aufsteigenden

Abstraktion und eines tiefinnerlichen Gemütslebens. Steht daher Plotin, auf die fertigen Leistungen angesehen, hinter den anderen großen Denkern weit zurück, so wird ihn den Besten gleichstellen, wer zu den sein Denken bewegenden Kräften vordringt und seinen Einfluß auf die Gestaltung der geistigen Wirklichkeit verfolgt. Denn alsdann erscheinen oft hinter höchst bedenklichen Sätzen und Lehren mächtige und fruchtbare Intuitionen, ja selbst der Irrtum mag hier zum Hebel großer Entdeckungen werden. In diesem Intuitiven liegt die wahre Größe Plotins; nirgends aber kommt jenes so zur Geltung, als bei der Lebensanschauung. Der Eindruck gewaltigster geistiger Macht, den wir hier von ihm empfangen, ist um so höher anzuschlagen, je deutlicher uns die Ungunst der Zeitumgebung vor Augen steht; sie mußte durchgängig den Forscher hemmen und nicht sowohl das Große und Fruchtbare seiner Leistung als das Problematische und Wunderliche zur Wirkung bringen. Es giebt kein glänzenderes Zeugnis für die Kraft des griechischen Geistes, als daß er sich aus so trauriger Umgebung auf solche Höhe der Weltbetrachtung erheben konnte. Wie verschieden aber der Wert des Ganzen beurteilt sein mag, sein tiefer Einfluß auf die Menschheit ist unbestreitbar; an dieser Stelle erscheint vieles im ursprünglichen Hervorbrechen und in der Klarheit des ersten Anfanges, was durch Jahrtausende die Menschheit bewegt und auch starke Geister fortgerissen hat. Namentlich in der Wirkung auf die Lebensstimmung wird Plotin von keinem erreicht; hier bildet er die Grenze zweier Welten.

Geschichtlich angesehen, erscheint seine Arbeit zunächst als eine Weiterführung und Vollendung der weltflüchtigen Bewegung, welche das spätere Altertum immer ausschließlicher beherrschte. Aber erst hier wird der Prozeß stark genug, die Substanz der Wirklichkeit zu ergreifen und zu verwandeln, erst hier wird von ihm eine charakteristische Weltanschauung hervorgetrieben. Ja, in ihrem tiefsten Innern erfährt hier die Bewegung zur Religion eine Umbildung und Erhöhung. Bis dahin war sie beherrscht vom Interesse des subjektiven Glücks; um die Individuen von unerträglicher Not zur Seligkeit zu führen und ihnen ein unvergängliches Leben zu sichern, wird eine Unendlichkeit und Jenseitigkeit aufgeboten. Bei Plotin hingegen erscheint das individuelle Sein in seiner Besonderheit als zu eng, dürftig und unzulänglich; es entsteht ein mächtiges Verlangen nach einem neuen Leben aus der Fülle der Unendlichkeit, nach einem weitern und reinern Sein. Statt eines anthropocentrischen Charakters erhält hier der Lebensprozeß einen kosmocentrischen oder vielmehr theocentrischen. Zugleich wird mit aller Kraft daran gearbeitet,

die Kluft zwischen Mensch und Welt, zwischen Subjekt und Objekt zu überwinden, welche seit Aristoteles die Vorstellung beherrscht hatte; sie wird überwunden durch die Versetzung aller Wirklichkeit in ein Innenleben des Geistes, durch ein Umspannen aller Gegensätze mit einem großen Weltprozeß, der alles aus sich hervortreibt und alles in sich zurücknimmt.

Plotins Tendenz geht darauf, durch eine große Zusammenfassung und Verinnerlichung die griechische Kultur zu befestigen und gegen alle anstürmenden Feinde zu verteidigen. So wird alles, was dafür nützen kann, zur Hilfe herbeigerufen, alle irgend gesinnungsverwandten Systeme verbinden sich hier zu einer gemeinsamen Leistung. Das eigentümlich Griechische tritt hier wieder stärker hervor, ja manche charakteristisch griechische Überzeugung entwickelt sich erst jetzt in ihre äußerste Konsequenz. Aber wir werden sehen, wie bei einer völlig veränderten Weltlage und Lebensstimmung die äußerste Anspannung thatsächlich zum Zusammenbruch wirkt; in ungeheuren Bewegungen wird die griechische Art bei den Griechen selbst aufgelöst und durch ihren letzten großen Philosophen eine neue Epoche eingeleitet. — Das völlige Gegenteil erfährt das Christentum. Ihm stand Plotins Bewußtsein durchaus feindlich gegenüber, und sein Angriff war um so gefährlicher, weil er auf dem Gebiete der eigenen Stärke, im Namen der Religion, erfolgte. In der That aber verdankt ihm das Christentum die mächtigste Förderung, indem es nicht nur im einzelnen unermeßlich viel aus der Gedankenwelt der Spekulation schöpfte, sondern auch in ihr erst für seine Innerlichkeit und für sein Streben nach einer neuen Welt einen universalgeistigen Hintergrund fand. Augustin ausgenommen, hat kein Denker auf das alte Christentum mehr gewirkt als Plotin; ohne den Neuplatonismus ist die weitere Geschichte des Christentums unverständlich. So hat Plotin besonders stark die Umkehrung der Absichten und Folgen erfahren, die das menschliche Geschick so oft zeigt: er hat zerstört, wo er fördern, und gefördert, wo er zerstören wollte.

β. Die Grundlegung der Weltanschauung.

Plotin strebt mit aller Glut und Kraft über die unmittelbare Welt hinaus, nur jenseit ihrer Unstetigkeit und Unreinheit kann er Gott und das höchste Gut suchen. Der Begriff der Jenseitigkeit wird hier aufs äußerste gesteigert, und es schwelgt besonders die Schule in dem Begriff des Überweltlichen, der einen alten Griechen ebenso wunderlich anmuten mußte, wie etwa den Christen der eines Übergöttlichen. Der Anschluß an ein Zeitstreben ist hier augenschein-

lich, aber was dort eine Sache subjektiver Empfindung, moralisch-religiöser Sehnsucht bliebt, das erhält bei Plotin eine feste Begründung durch die Denkarbeit, durch eine wissenschaftliche Lehre vom Kern der Wirklichkeit. In unverkennbarer Anknüpfung an Plato, aber mit selbständiger Weiterführung des Empfangenen entwickelt sich eine Lehre, welche die spätere Schulsprache als logisch-metaphysischen Realismus bezeichnete, die Lehre, daß nur das völlig eigenschaftslos gedachte Sein eine wahre Wirklichkeit bildet, das Sein, das gar nichts anderes ist als Sein, und das eben darum allem vorangeht und alles umfaßt. Jede nähere Bestimmung wird hier empfunden als etwas Nachträgliches, ja als ein Abzug an der Wahrheit; jeder Schritt zur anschaulichen Erfahrung erscheint als eine Entfernung vom Grunde der Dinge. Weil unser Denken in seinem Aufsteigen zu allgemeinen Größen mit dem Begriffe eines völlig eigenschaftslosen Seins endigt, so gilt hier — als wären die Erzeugnisse des abstrahierenden Denkens selbständige Realitäten — das reine Sein als die Wurzel aller Dinge, der Urbestand aller Wirklichkeit. Ein solches eigenschaftsloses Sein aber bietet nicht die bunte Welt der Erfahrung; so muß es jenseit ihrer gedacht und in weltüberlegener Erhabenheit bei sich selbst begründet werden.

Soll es aber bei solcher Überlegenheit zugleich den echten Kern, die allein feste Substanz der Dinge bilden, so entsteht eine höchst eigentümliche, widerspruchsvolle Lage. Was die Dinge im unmittelbaren Dasein aufweisen, ist nicht ihr wahres Sein, sondern etwas weit davon Entferntes; zwischen Dasein und Wesen liegt hier ein weiter Abstand, ja eine scheinbar unüberwindliche Kluft; sie kann sich nicht schließen ohne eingreifende Veränderungen des ersten Anblicks der Welt, ohne einen völligen Neuaufbau der Wirklichkeit.

Nun aber wird — und das vornehmlich giebt Plotins Denkweise ihre individuelle Eigentümlichkeit — das reine Sein der Gottheit gleichgesetzt; zum reinen Sein vordringen, das heißt zugleich die Tiefen der Gottheit erschließen. So wird die Spekulation zur Religion, der Sieg der Abstraktion soll zugleich das Verlangen des glücksdurstigen Gefühls stillen. Damit aber überträgt sich auch der Gegensatz von reinem Sein und bunter Erscheinung mit seiner ganzen Schroffheit auf das Verhältnis von Gott und Welt. Einerseits befindet sich Gott in unnahbarer Ferne, und es können ihn weder Worte noch Begriffe fassen; andererseits aber bildet er als die alleinige Realität das Allgegenwärtige und Allernächste, er ist uns in Wahrheit näher als unser besonderes, nur der Erscheinung angehöriges Selbst. So wird die Gottheit uns zugleich möglichst ferngerückt und möglichst

nahegebracht. Schon damit bekundet sich der unklassische Charakter dieser Weltanschauung, ihr Schweben zwischen Gegensätzen, die sie nicht überwinden kann, ja kaum überwinden will.

Immerhin kann die Spannung nicht in der dargelegten Schroffheit fortdauern; das Verhältnis von Gott und Welt, von Wesen und Dasein muß sich irgendwie klären. Hier bieten sich verschiedene Antworten; von den Denkern, welche mit Plotin das reine Sein zur Wurzel aller Wirklichkeit machten, haben die einen die Welt gänzlich in Gott, die anderen Gott in die Welt aufgehen lassen; jedwede Antwort aber enthielt eine eigentümliche Gestaltung von Welt und Leben. Plotin hingegen versucht — ohne Zweifel den Widerspruch mehr versteckend als lösend — einen mittlern Weg, indem er der Welt neben Gott ein gewisses Sein, aber ein geringeres und völlig auf ihn angewiesenes zugesteht. Er entwickelt, in Ausführung einer altgriechischen und echtplatonischen Überzeugung, die Lehre, daß wie in der Natur alles Seins, so vornehmlich in der des höchsten Seins der Drang liegt, etwas sich Ähnliches zu erzeugen, eine möglichst vollkommene Darstellung seiner selbst hervorzubringen, nicht zu irgend welchem Zweck, am wenigsten einem selbstischen Zweck, sondern als naturgemäßen Erweis der innewohnenden Güte. Da aber das Erzeugnis den Drang mitempfängt, weiter zu zeugen, so pflanzt sich die Bewegung weiter und weiter fort, Stufe fügt sich zur Stufe, bis das Nichtsein das Sein zu überwiegen droht und damit dem Fortgang eine Grenze gesetzt wird.

Demnach verwandelt sich das All aus einem bloßen Nebeneinander in ein Nacheinander, es entsteht eine Kette des Lebens, ein absteigendes Stufenreich. Jede folgende Stufe ist geringer als die frühere, denn — so meint Plotin mit den meisten griechischen Denkern — das Vollkommene kann nicht aus dem Unvollkommenen stammen, das Abbild das Urbild nie ganz erreichen, vielmehr muß stets das Höhere dem Niedern vorangehen. Aber es bleibt alle spätere Bildung in Zusammenhang mit der ursprünglichen Vollkommenheit; was irgend wirklich, das ist guter, ja göttlicher Art. Das Niedere aber strebt kraft solcher innern Verwandtschaft mit dem Höhern zum Ausgang zurück; so geht auch von ihm eine Bewegung durch das All, und es umschlingt ein Kreislauf des Geschehens die ganze Welt. Diese Bewegung ist nicht zeitlicher Art, nicht der Zeit nach folgt die eine Stufe der andern, sondern es handelt sich hier um eine zeitlose Folge des Wesens und des Wertes, um ein ewiges Werden der Welt aus Gott. Eine Verschiedenheit der Zeiten hat nur insofern Platz, als Plotin — mit fast allen griechischen Philosophen — im Gebiete

der Erscheinung eine unendliche Reihe einzelner Weltperioden gleichen Inhalts lehrt. Jenseit alles Wechsels aber beharrt, selbst unbewegt, obschon Quell aller Bewegung, in weltüberlegener Hoheit das ewige Sein. Durch mannigfache Bilder aus der sinnlichen Welt möchte Plotin begreiflich machen, wie alles ganz und gar an dem Einen hängt und doch die Vielheit irgend welche Selbständigkeit behaupten kann, wie das Ursein alle Fülle des Lebens erzeugt, ohne aus sich selbst herauszutreten. Vornehmlich muß diesem neuen Gedanken das alte Lieblingsbild der griechischen Denker, das Licht, dienen, das Licht, das bei sich bleibt und doch die Welt durchdringt, das aber im Ausstrahlen nach und nach an Leuchtkraft verliert, bis die Finsternis zu überwiegen droht; auch spricht er von einem Ausfließen, bisweilen auch dem Hervorgehen aus dem Samen. Mögen diese Bilder den Widerspruch der Sache kaum verstecken, sie alle verkünden die Überzeugung, daß das Allleben mit innerer Notwendigkeit verläuft, nicht ein Werk freien Handelns und bewußter Überlegung bildet; auch daß der Weltprozeß nichts will und nichts bedeutet außer der eigenen Bewegung, dem eigenen Sein.

In solchen Bildern und Lehren erscheint ein mächtiges Verlangen nach Unterordnung aller Mannigfaltigkeit unter eine Einheit, nach Erhöhung des menschlichen Daseins zu einem Weltleben, ja einem göttlichen Leben, und es vollzieht sich mit seiner Entwickelung eine große geschichtliche Wendung. Einen festen Zusammenhang der Wirklichkeit hatte die griechische Philosophie von jeher gelehrt und dem Menschen eine willige Unterordnung unter die Gesetze des Alls auferlegt. Aber die einzelnen Kreise berührten sich bis dahin mehr von außen, in einem Nebeneinander der Dinge; in der innersten Tiefe blieb das Einzelwesen auf sich selbst angewiesen. Nun aber wird eine allumfassende, alldurchdringende Einheit zur Quelle des gesamten Lebens, jeder Punkt wird damit innerlich verbunden, alles Besondere muß sich daraus erfüllen; sich davon zu einem selbstischen Fürsichsein absondern, das heißt völliger Leere verfallen. So werden die engen Kreise gesprengt, ein unermeßliches Allleben durchflutet die ganze Ausdehnung. Es ist aber dieses Allleben hier durchaus göttlicher Art; mögen wir das Gute jenseit der Welt, mögen wir es in ihr suchen, immer kommen wir auf Gott; alle verschiedenen Lebensbahnen sind nur verschiedene Wege zu Gott; in allen besonderen Gebieten hat Wert nur ihre Mitteilung von Gott.

So erhalten wir hier zuerst eine philosophisch begründete religiöse Lebensführung, eine durchaus religiöse Gedankenwelt, ein religiöses Kultursystem. Das in seiner Wurzel einheitliche Leben scheidet

sich aber bei seiner Entwickelung in zwei Hauptrichtungen, gemäß der Überzeugung, daß das göttliche Wesen in zwiefacher Art wirksam und zugänglich ist: unmittelbar in weltüberlegener Hoheit, mittelbar im ganzen All nach den Graden seiner Abstufung. Daraus ergeben sich verschiedene, wenn auch verwandte Wirklichkeiten und Lebensformen. Das Suchen des Göttlichen in der Welt wird beherrscht von der Idee einer durchgehenden Ordnung und Abstufung. Jedes Einzelne hat seine feste Stelle; an dieser und nur an dieser empfängt es einen Anteil am wesenhaften Sein und am vollkommenen Leben, es empfängt dieses Leben durch eine Mitteilung der nächsthöhern Stufe, um es dann von sich aus weiter mitzuteilen; es vermag nichts, ja es ist nichts außer diesem Zusammenhang. Das ist der philosophische Grundgedanke der Hierarchie, aber auch der Ursprung eines großartigen, künstlerischen Weltbildes, bei dem „die Kräfte auf- und niedersteigen und sich die goldnen Eimer reichen".

Gegenüber diesen Gedankenrichtungen aber wirkt die andere der unmittelbaren Eröffnung Gottes jenseit der Welt der Mannigfaltigkeit in einer Sphäre, wo alles Abbild aufhört und nur das Urbild selbst in reinem Lichte strahlt. Erst hier, in weltüberlegener Hoheit, offenbart sich die ganze Tiefe des Seins und die Fülle des Glücks. Mit der Mannigfaltigkeit verschwindet auch alle Vermittelung; hier ist Gott unmittelbar alles in allem. Das ist die Welt der Mystik, ebenso sehr ein Gegenstück wie eine Ergänzung der hierarchischen Ordnung.

γ. Der nähere Inhalt von Welt und Menschenleben.

Bei der nähern Ausführung der Welt Plotins laufen verschiedene Gedankenreihen durcheinander, die ganz zu entwirren kaum gelingen kann. Zunächst wandelt er in den Bahnen des Platonismus, indem er in Stoff und Form den Hauptgegensatz der Welt und im Bilden und Gestalten den Kern des Lebensprozesses erblickt. Auch hier behauptet sich damit die künstlerische Grundanschauung des Griechentums und die weltbeherrschende Macht der Schönheit. Eine echtgriechische Überzeugung erscheint in den Worten Plotins: „Das Häßliche ist Gott wie der Natur fremd und feindlich". Aber zugleich erfüllt ihn ein tiefer Widerwille gegen den sinnlichen Stoff, der uns bindet und herabzieht. Er gilt als etwas durchaus Unvernünftiges und aller Gestaltung Unzugängliches, als etwas Rohes und Tierisches; er scheint — noch immer ein Nachklang der alten Lehre vom Chaos — einer uranfänglichen, ungöttlichen Natur zu entstammen. Für einen solchen Stoff giebt es keinen Platz in der Welt reiner Vernunft; so

zerreißt hier der Zusammenhang der Wirklichkeit, und es entstehen zwei Welten, die eine der bei sich selbst befindlichen, reingeistigen Innerlichkeit, die andere des in den Stoff gesunkenen und der Sinnlichkeit verketteten niedern Seelenlebens. Zugleich wird zur Pflicht, beide Welten mit größter Schärfe von einander zu sondern. Das Sinnliche erscheint hier nicht etwa in besonderen Arten und Auswüchsen, sondern mit seinem ganzen Wesen und in jeder Gestalt als verwerflich; die Sinnlichkeit als solche wird zur drückenden Last und Hemmung. Die Weltflucht, d. h. die Flucht aus dem sinnlichen Dasein, kann nicht prinzipieller begründet werden, als es hier geschieht. Aber Plotin bleibt viel zu sehr Grieche und Künstler, um mit der Sinnlichkeit allen und jeden Stoff und zugleich die Darstellung der Form im Stoffe aufzugeben. So wird ein Begriff des Stoffes von allem Sinnlichen abgelöst und in die unsinnliche Welt versetzt. Auch hier besteht ein Gegensatz des Formgebenden und Formempfangenden; der „intelligible" Stoff bezeichnet das noch Unbestimmte, die bloße Möglichkeit, welche die nähere Gestaltung erst erwartet. So flüchtet sich hier mit den anderen Idealen der griechischen Welt auch das künstlerische Bilden in ein übersinnliches Reich.

Je schärfer aber eine höhere Welt von dem groben und dunkeln Stoffe abgelöst wird, desto kräftiger entwickelt sie den eigenen Charakter reiner Geistigkeit. Die Einmengung sinnlicher Vorstellungen, welche die klassischen Systeme durchdringt, wird hier, wenn auch nicht völlig überwunden, so doch sehr gemindert; es arbeiten sich Begriffe heraus, die oft als ausschließlich modern gelten; so der Begriff des reinen Beisichseins und der strengen, von aller stofflichen Zusammensetzung grundverschiedenen Einheit. Mit dem präcisern Begriff erhält das Geistesleben aber auch eine unabhängigere Stellung, ja die Erhöhung zu einer selbständigen Welt. Die Innerlichkeit bedeutet hier nicht einen Sonderkreis neben den übrigen Dingen, sondern sie zieht mit siegreicher Kraft alles an sich und entwickelt sich zu einer vollen, selbstgenugsamen Wirklichkeit. Zugleich beginnt eine mächtige Verschiebung aller Größen ins Unsinnliche, Lebendige, Innerliche. Hier wird voller Ernst gemacht mit der Verwandelung der Ideen in rein geistige Größen; die Zeit gilt hier als ein Erzeugnis der selbst zeitlosen Seele; auch der Raum scheint vom Geist aus entworfen. Nun ist der Lebensprozeß nicht mehr wie in der ältern Fassung ein Verkehren mit einer draußenliegenden, wenn auch wesensverwandten Wirklichkeit, er wird eine Bewegung rein innerhalb des Geistes. Im Innern liegen seine Aufgaben und Leistungen, der Anfang und das Ende seiner Thätigkeit.

Bei solchen Wandlungen wächst das Innenleben über die nächste seelische Lebensform hinaus, zum Reich des Bewußten gesellen sich die Reiche des Überbewußten und des Unterbewußten. So entstehen die drei Gebiete des Geistes, der Seele, der Natur, alle als Stufen des weltbildenden Innenlebens. Das Niedere wird dabei vom Höhern umfaßt und getragen, die Natur von der Seele, die Seele vom Geist, der Geist aber von dem absoluten Sein. Hier befindet sich nicht die Seele im Leibe, sondern der Leib in der Seele.

Über den allgemeinsten Begriff des Innenlebens aber drängt es Plotin hinaus zu einer alles beherrschenden Hauptthätigkeit. Er findet sie in vollem Einklang mit der griechischen Überzeugung im Denken und Erkennen. Ja, er entwickelt den Intellektualismus erst in die äußerste Konsequenz, indem er alles geistige Sein auf das Denken zurückführt und auch die Stufen des Alls in Stufen des Denkens verwandelt. Wohl unterscheidet auch Plotin mit Aristoteles drei Hauptthätigkeiten: Erkennen (*θεωρεῖν*), Handeln (*πράττειν*) und künstlerisches Schaffen (*ποιεῖν*). Aber ein wahrhaftiges Leben bildet hier nur das Denken; das Schaffen wird ihm eng angeschlossen, da sein Wesen darin besteht, ein Sein mit Gedanken zu erfüllen; das Handeln dagegen wird tief herabgesetzt. Nur als Ausführung der Theorie hat es einigen Wert, sonst ist es ein bloßer Schatten, mit dem sich diejenigen befassen mögen, die zur Theorie nicht taugen. Aber indem das Denken hier eine volle Selbstherrlichkeit in Anspruch nimmt, gerät es in die gefährlichste innere Krise. Um allein auf sich selbst zu stehen und aus eigenem Vermögen die volle Wahrheit zu gewinnen, muß es ganz und gar mit dem Gegenstande Eins werden, darf nichts zwischen dem Subjekt und Objekt stehen. Daher genügt nicht mehr die Vorstellung der klassischen Denker von einer Wesensverwandtschaft zwischen Denken und Sein, da sie die Einheit nicht ursprünglich genug begründet und den Gegensatz nicht ganz aufhebt. Vielmehr darf das Denken in seiner letzten Vertiefung den Gegenstand gar nicht von sich selbst unterscheiden und ihn sich als etwas Anderes entgegensetzen, es muß unmittelbar und ganz mit ihm zusammenfallen. Wie aber kann es sich bei solcher Fassung noch als ein gegenständliches Erkennen im alten Sinne behaupten? In Wahrheit wird es sich völlig verändern müssen, es wird mit der Aufhebung alles Unterschiedes von Erkennendem und Erkanntem alle Abgrenzung, alle klare Form, allen greifbaren Inhalt einbüßen, es wird als unmittelbare Einigung mit den Dingen umschlagen in eine dunkle Erregung des Gesamtmenschen, ein formloses Gefühlsleben, eine unfaßbare Stimmung. So zerstört der Intellektualismus in seiner Überspannung

sich selbst. Sahen wir vorher das künstlerische Ideal sich allein retten durch die Flucht in ein übersinnliches Reich, so kann das Erkennen sich nur halten, wenn es aufhört eigentliches Erkennen zu sein und zum Gefühl wird. So wird die griechische Lebensanschauung durch die veränderte Weltlage dazu getrieben, ihre eigenen Voraussetzungen aufzugeben und die Zusammenhänge zu zerstören, aus denen sie selbst erwachsen war. Aber inmitten der Auflösung führt sie auf neue Bahnen und zeigt damit ihre Größe noch im Untergange. Mit dem Eigentümlichen der antiken Lebensführung, mit ihrer Klarheit und ihrer Plastik aber ist es jetzt aus, auf dem eigenen Boden der griechischen Philosophie ist das klassische Ideal in ein romantisches umgeschlagen.

Was aber bedeutet in diesem All der Mensch, und was bildet die Aufgabe seines Lebens? Wir finden ihm hier kein besonderes Gebiet zugewiesen und ihn mit keiner eigentümlichen Arbeit beschäftigt. Das Leben mit seinesgleichen, der gesellschaftliche Kreis bleibt hier ganz im Hintergrunde. Unser Dasein empfängt vielmehr seinen Inhalt durchaus vom All und ist völlig an das Geschick des großen Ganzen gebunden; darin aber hat der Mensch eine eigenartige Größe, daß er die Unendlichkeit des Alls mit allen Hauptproblemen und Bewegungen innerlich mitzuerleben vermag. Er heißt ein „Mikrokosmos“ in einem weit höhern Sinne als bei den älteren Forschern. Denn früher, z. B. bei Aristoteles, besagte jener Ausdruck nicht mehr als ein Teilhaben des Menschen an allen Reichen und Hauptkräften der Welt; jetzt dagegen gewinnt er den Sinn, daß wir innerlich das ganze All aufnehmen und bei uns zu einer eigenen Welt gestalten können. Daraus entwickelt sich eine unvergleichlich höhere Schätzung unserer Seele. Sie ist gleichen Wesens mit Gott (*ὁμοούσιος*, derselbe Ausdruck, den das christliche Dogma für Christus verwendet) und daher ewiger und unbegrenzter Natur. „Die Seele ist vieles und alles, sowohl was oben und unten ist, soweit sich das Leben erstreckt. Und wir sind jeder eine unsichtbare „intelligible“ Welt (*κόσμος νοητός*)“. Nahe liegt hier der moderne Gedanke einer Entwickelung lauter individuell verschiedener Welten und damit eines unvergleichlichen Wertes des einzelnen Individuums, um so mehr, da Plotin die Verschiedenheit aller Individuen innerhalb eines großen Weltjahres lehrt. Aber er ist viel zu erfüllt und überwältigt von dem Gedanken, daß jeder von uns das unermeßliche All erlebt, um der Verschiedenheit der Individuen weiter nachzugehen. Sie hätte ihn auch rasch in einen Widerspruch zu seiner Grundüberzeugung von der alleinigen Realität des Allgemeinen geführt.

Mit den großen Gegensätzen des Alls teilt der Mensch den eines reingeistigen und eines in die Sinnlichkeit versenkten Seins. Unsere Seele ist abgefallen von der reinen Geistigkeit und mit einem Körper behaftet, dadurch aber in alle Dunkelheiten und Mühen der Sinnlichkeit verstrickt; sie muß durch die Reihe der Geburten wandern und wandern, bis eine große innere Läuterung sie zur Ideenwelt zurückführt. So wird zur ersten Aufgabe, zur Vorbereitung alles weitern Thuns die Ablösung von der Sinnlichkeit, es gilt eine ernste und mühsame Arbeit, eine Ausrottung alles dessen, was uns dem sinnlichen Dasein verkettet, eine gänzliche Zurückziehung auf das geistige Selbst.

In der Entwickelung dessen fehlen nicht Anweisungen im Sinne der gewöhnlichen Askese: wir sollen den Körper schwächen und herabdrücken, um damit zu erweisen, daß wir selbst etwas Anderes sind als die Außendinge. Aber im allgemeinen behandelt Plotin die Aufgabe in dem großen Sinne eines Mannes, der nicht auf dem Einzelnen und Äußern besteht, weil ihm alles am Ganzen und Innern liegt. Was er verlangt, ist eine Reinigung (*κάθαρσις*) des Wesens, eine Abwendung aller Interessen vom Äußern, eine gänzliche Wendung des Willens nach innen. Wir sollen nicht den Eindrücken der Umgebung unterliegen, sondern gleichgültig hinnehmen, was das Schicksal uns auferlegt. Wird dagegen eingewandt, daß wir thatsächlich Schmerz empfinden, z. B. Kummer über das Leid unserer Angehörigen, so sei erwiedert, daß nicht alle das thun, und daß darin eben die Tugend beruht, über die bloße Natur und den Stand der Menge hinauszuheben. Sehen wir also, wie tüchtige Athleten alle Schläge des Schicksals zu parieren! — Solche Ablösung von allem Stofflichen und allem äußern Ergehen ist zugleich eine Erhebung in das Reich der Freiheit. Denn unsere Abhängigkeit geht nicht weiter als die Verstrickung in das sinnliche Dasein und seine dunkle Notwendigkeit; es steht bei uns, jenes ganze Gebiet zu verlassen und in der übersinnlichen Welt volle Freiheit zu erlangen.

Eine solche Überzeugung kann die Lebensthätigkeit in keiner Weise an die äußere Umgebung binden, das Äußere dient hier weder zur Anregung und Vorbereitung, noch zur Bestätigung und Weiterführung; der aristotelische Gedanke, daß die Darstellung des Innern im Äußern seine eigene Vollendung und die Höhe des Lebensprozesses bilde, ist hier völlig aufgegeben. So findet sich hier keine Lebenserfahrung in der Bedeutung eines Verkehrens mit den Dingen. Ja, es ist kein Sinn für ein Eingehen in den Gegenstand und ein Wachsen durch den Gegenstand, keine Schätzung der Arbeit mit ihrer Verflechtung von Ding und Thätigkeit. Sondern es liegt alles an der

allgemeinsten Bewegung der reinen Innerlichkeit, an einem Leben und Weben weltumspannender Geistigkeit. So droht die innerste Seele des Menschenlebens sich von aller Kulturarbeit abzusondern, diese zur Nebensächlichkeit, ja Gleichgültigkeit herabzudrücken, selbst aber in der Entgegensetzung alle deutliche Gestalt und allen Einfluß auf die allgemeinen Verhältnisse zu verlieren. Die Schäden solcher Spaltung stellt das Mittelalter anschaulich vor Augen. Aber in dem Ganzen menschlicher Entwickelung war sie wohl unerläßlich. Denn ohne jene Ablösung und Entgegensetzung hätte das Innere schwerlich seine volle Selbständigkeit erreicht und sich von subjektiver Innerlichkeit zu einer allumfassenden Innenwelt vertieft, hätte der Mensch sich schwerlich von der Gebundenheit an die nächste Umgebung zu geistiger Freiheit erhoben. Mag daher jene Wendung in ihrem nächsten Befunde noch so problematisch sein, Unverlierbares ist durch sie der Menschheit gewonnen.

Es erlangt aber die auf sich selbst gestellte Innerlichkeit eine Aufgabe und einen Inhalt in dem allmählichen Vordringen zu immer einheitlicherer Begreifung der Dinge; es ergiebt sich eine Mannigfaltigkeit, indem die großen Reiche der Wirklichkeit zu Stufen der Lebensarbeit werden und den Menschen in eine gewaltige Bewegung versetzen. Durch alle Stufen aber geht der Zug ins Weite, Ganze, Unendliche; alles drängt zur Entwickelung einer freischwebenden Stimmung, zugleich aber zum Bruch mit der durch den Gegenwurf gebundenen Thätigkeit, mit den festen Abgrenzungen und plastischen Maßverhältnissen des klassischen Lebensideals. Durchlaufen wir nun rasch die Stufen jener Bewegung.

δ. Die Stufen und Verzweigungen des geistigen Schaffens.

Die niederste Stufe des Innenlebens bildet die Natur. Denn Plotin läßt auch in die Außenwelt alle Gestalt und alles Leben von der Seele kommen; sie ist es, die alle Bildung in den Stoff hineinträgt; ja der Naturprozeß ist seinem Wesen nach ein Seelenleben niederer Art, ein Schlummerstand des Geistes, ein traumhaftes Sichanschauen der Weltseele. Bedeutet aber die Natur kein selbständiges Reich mit eigenen Kräften und festen Gesetzen, so liegt der Gedanke nahe, sie vom Innenleben her in Bewegung zu setzen und nach den Zwecken des vernünftigen Wesens zu lenken. Das um so mehr, als die Idee eines innern Weltzusammenhanges einen Weg zu eröffnen scheint, von dem Ergehen der einen Stelle auf das der andern zu schließen, d. h. zu weissagen. Denn „voll ist alles von Zeichen, und weise ist, wer aus dem einen das andere lernt“.

Der Zusammenhang mit der ältern Naturauffassung ist hier ebenso deutlich wie eine erhebliche und bedenkliche Verschiebung unverkennbar. Auch dort erhielt die Natur eine Beseelung, aber das Stoffliche behauptete daneben ein eigenes Vermögen, und die außermenschliche Natur blieb selbständig gegenüber unserm Seelenleben; jetzt dagegen liegt alles an der Seele, und der innere Zusammenhang der Dinge verwischt alle Grenzen der einzelnen Kreise. Dort war die Naturauffassung künstlerisch, hier wird sie mystisch und bald auch magisch. Plotin selbst hält das freilich noch auf der Höhe philosophischer Betrachtung, ihm gilt als „die wahre Magie die Liebe im All und der Streit“. Aber mit jener Wendung war eine abschüssige Bahn betreten; dem unsinnigsten Aberglauben und Zauberwesen war durch jene Preisgebung der Selbständigkeit der Natur das Thor erschlossen.

Frei über dem Stoff steht bei Plotin mit eigenem Fürsichsein das Seelenleben. Die Art, wie der Denker mit eindringendem Scharfsinn seine Eigentümlichkeit, namentlich die Einheitlichkeit und die Selbstthätigkeit aller seiner Vorgänge darthut, hat auch eine praktische Bedeutung: das Seelenleben hat in sich selbst seine Kraft und auch seine Verantwortung; es wird nicht von draußen getrieben, sondern entscheidet aus eigenem Vermögen.

Wenn Plotin von der Seele den Geist als eine andere und höhere Stufe unterscheidet, so folgt er einer mächtigen Strömung seiner Zeit. Aber was sonst in unbestimmtem Umriß erfaßt wurde, das erhält jetzt eine präzise Durchführung und nähere Begründung. Dem Seelenleben im engern Sinne ist eigentümlich das Bewußtsein mit seinem Suchen und Überlegen. Unmöglich aber kann dies der Kern des Innenlebens und der Quell der Wahrheit sein, es muß eine ursprünglichere Welt hinter sich haben. Denn es setzt für seine eigene Thätigkeit stets einen tiefern Grund voraus; wenn wir über uns denken, finden wir immer schon eine denkende, nur gleichsam in Ruhe befindliche Natur; um Vernunft zu suchen, müssen wir schon Vernunft besitzen. Ferner sondert die Reflexion was zusammengehört, sie ist unablässiger Irrung unterworfen. Zu einheitlichen Zusammenhängen und sicheren Wahrheiten gelangen wir nicht von ihr aus, sondern nur in einem Reich schaffenden Denkens. So ist ein Beisichselbstsein des Geistes, ein substantielles Geistesleben über das Bewußtsein der Individuen hinauszuheben. Jene Welt vollbringt alles Schaffen, aus ihr stammt alles Streben zum Wahren, Guten, Schönen, alles Verlangen des Menschen nach Göttlichkeit. Sehen wir nun, wie jene Hauptrichtungen der geistigen Thätigkeit sich auf dem neuen Boden gestalten.

Die Erkenntnis kann bei Plotin nicht ein Aneignen draußen befindlicher Dinge sein, sie kann nicht durch Eindrücke solcher Dinge entstehen. Sie so fassen, das heißt nach ihm auf echtes Wissen verzichten. Denn dann erhielten wir bloße Abbilder, ohne je wissen zu können, wie weit sie mit den Dingen übereinstimmen. Mögen im sinnlichen Gebiet mit seinem unüberwindlichen Dunkel die Gegenstände dem Erkennen vorangehen, im geistigen Reich muß der Vorwurf aus der Denkthätigkeit selbst entspringen; Denken und Sein müssen hier untrennbar zu einander gehören. Das aber ist nur möglich, wenn das Denken gar nichts anderes erkennt als sich selbst, wenn es zur Selbsterkenntnis des denkenden Geistes wird. Der Fortgang des Erkennens wird dann zur Abstreifung alles Fremden, zur Zurückziehung des Denkens aus der bunten Fülle der Erscheinungen auf sein eigenes unsichtbares Wesen. So gestaltet sich die Wissenschaft mehr und mehr zu einer Aufhellung der Grundformen des Denkens, sie wird eine selbstgenugsame, in der Vereinsamung durchaus abstrakte Logik. Eine Versenkung in die Wirklichkeit und ein Wachstum durch die Erfahrung hat hier keinen Platz, ebensowenig ein Interesse an dem Ausbau einzelner Wissenschaften. Das Erkennen gerät damit in Gefahr, aus seiner Weltüberlegenheit die Wissenschaften gleichgiltig, ja feindlich zu behandeln.

In gleicher Gesinnung erhebt Plotin das Gute sowohl über alle Bindung an etwas Äußeres als über den Stand subjektiver Empfindung, um es ausschließlich in eine bei sich selbst befindliche, dem absoluten Sein zugewandte Geistesthätigkeit zu setzen. Zunächst wird aller selbständige Wert der Lust abgewiesen. Die Lust ist immer Lust an etwas und kann daher die Begründung in einem Gegenstande nicht entbehren. Der subjektive Zustand folgt dem Realgehalt des Lebens; nicht erzeugt das Streben das Gut, sondern das Gut das Streben. Zur Tüchtigkeit und zum Glück bedarf es gar nicht eines reflektierenden Bewußtseins, einer ausdrücklichen Empfindung. Wie man gesund und schön bleibt, auch wenn man nicht daran denkt, so braucht man sich auch die Weisheit und Tugend nicht immer vorzuhalten. Je mehr sich unsere Thätigkeit vertieft und je enger sich das Ergehen mit unserm eigenen Wesen verbindet, desto mehr verblaßt, ja verschwindet die Empfindung von Lust und Schmerz. Denn nur das Fremde empfinden wir als etwas Besonderes, nicht uns selbst und unser Eigenes. So heißt in der Thätigkeit wachsen sich von der Macht der Lust befreien.

Der altgriechischen Bindung des Glückes an die Thätigkeit bleibt auch Plotin treu, aber wir sahen ihn die Thätigkeit nicht als ein

Wirken zur Umgebung und als eine sichtbare Leistung verstehen. So bedarf es nach seiner Überzeugung zur Vollendung der Tugend keiner Erweisung nach außen; sonst müßten wir wünschen, daß Ungerechtigkeit entstünde, um Gerechtigkeit, Not, um Freigebigkeit, Krieg, um Tapferkeit erweisen zu können. In Wahrheit bildet das innere Verhalten, die lebendige Gesinnung eine volle, rastlos wirksame Thätigkeit. Wiederum sehen wir die äußerste Konsequenz einer Überzeugung ihre anfängliche Gestalt vernichten. Der frohe Lebensmut der Griechen erwartete alles Glück von der Thätigkeit. Aber je größer die Widerstände des Lebens wurden, desto mehr mußte sich die Thätigkeit zurückverlegen, bis sie nun endlich alle Beziehung zur Umgebung aufgiebt und lediglich eine innere Bewegung des Wesens, bei sich selbst befindliche Gesinnung wird. Als solche aber hat sie kein anderes Ziel als die Erfassung des absoluten Seins, die Wesenseinigung mit Gott. Auf dieser Höhe wird sie gleichgiltig gegen alle sichtbare Welt und einsam gegen die menschliche Gesellschaft. Auch fehlt aller Drang zur Besserung der Verhältnisse, zur Steigerung der Vernunft unsers Daseins. So schwebt auch die Idee des Guten hier in ferner Höhe über aller praktischen Arbeit.

Nirgends aber ist die gewaltige Wandelung so augenscheinlich wie bei der Idee des Schönen. Eine vornehmlich geistige Art hatte dem Schönen schon Plato zuerkannt, aber in die nähere Ausführung war viel Sinnliches eingeflossen. Erst Plotin macht mit jener Geistigkeit vollen Ernst und wird dadurch zu einer völlig neuen Fassung getrieben. Das Schöne kann nicht in dem Gleichmaß (*συμμετρία*) liegen, worin es seit alters gesucht war. Denn dann könnte nur etwas Zusammengesetztes schön sein; nun aber gefällt selbst im Sinnlichen etwas Einfaches, wie das Sonnenlicht, das Gold, die Sterne; auf geistigem Gebiet aber verlieren die Maßverhältnisse alle Giltigkeit. In Wahrheit besteht das Schöne in der siegreichen Herrschaft des Höhern über das Niedere, der Idee über den Stoff, der Seele über den Leib, der Vernunft und des Guten über die Seele; das Häßliche aber entsteht durch ein Vorwalten des Niedern, eine Erdrückung der Idee durch den Stoff. Bei solcher Fassung ruht das Schöne auf dem Guten, als dem an sich Wertvollen, und darf den Zusammenhang mit ihm nie aufgeben. Die äußere Erscheinung hingegen wird zur Nebensache, das Schöne entsteht nicht durch die Verbindung von Innerm und Äußerm, sondern lediglich aus dem Innern und für das Innere. Das künstlerische Schaffen versenkt sich nicht in den Stein, sondern es bleibt bei sich selbst; das äußere Werk, die sichtbare Leistung, ist nur ein Abbild, eine Spur der innern Schöpfung

im Geist des Künstlers und deshalb unvermeidlich geringer. Bei solcher Überlegenheit der innern Thätigkeit kann die Kunst nicht mehr eine bloße Nachahmung der Natur bedeuten. Denn jetzt heißt es, daß die Natur selbst etwas Höheres nachahmt, und daß die Kunst bei ihr nicht die sinnliche Gestalt, sondern die in dieser wirksame Vernunft abbildet, vor allem aber, daß sie kraft der innerlich gegenwärtigen Schönheit vieles aus eigenem Vermögen hinzuthut und Mängel ergänzt. Hier zuerst entwickelt sich die Überzeugung, daß die Kunst gegenüber der sinnlich nächsten Welt eine neue ideale Wirklichkeit aufbaut. Aber solche Anerkennung einer höhern Art hat Plotin nicht dazu getrieben, der Kunst als einem eigenen Gebiet die Lebensarbeit zuzuwenden. Sein Interesse ist auch beim Schönen viel zu ausschließlich dem Grundverhältnis des Menschen zum All zugewandt, als daß es ihn zu einer besondern Entwickelung und zu einer sichtbaren Gestaltung drängte. Wie die Wahrheit jenseit der Wissenschaft, das Gute jenseit der praktischen Thätigkeit, so droht die Schönheit jenseit der Kunst zu verharren.

Demnach erscheint auf allen Gebieten eine mächtige Vertiefung der Lebensarbeit, ein freies Sichemporschwingen des Subjekts über alle gegenständliche Bindung, eine unermeßliche Verinnerlichung alles Wirkens und Schaffens. Aus einem Stück der Welt wird hier das Geistesleben die einzige Substanz der Wirklichkeit. Aber bei solcher Befreiung verbleibt es zunächst in ferner Jenseitigkeit, es ist eine vollkommen reine Form, aber eine Form ohne alle nähere Bestimmung, ohne allen anschaulichen Inhalt. So geht wohl durch alle Bethätigung ein gewaltiges, wesenbewegendes Streben zur Höhe, aber die Höhe ist in ihrer Überlegenheit völlig abgeschieden von der Welt der Erfahrung, scheinbar befreit von aller Schwere schweben die Gebilde wie nebelhafte Schatten über unserm menschlichen Lebensstande. Alle Farben verblassen, alle Umrisse verschwinden in diesem Schweben und Weben. Auf so ferner Höhe aber drängt es notwendig zum letzten Schritt, zur Wendung aus dem ganzen Reich der mittelbaren Erweisung zu einem unmittelbaren Erfassen des absoluten Wesens, zum Eingehen in Gott.

ε. Die Einigung mit Gott.

Die Aufgabe, Gott bei sich selbst zu finden, bildet in diesem System die unvergleichliche Höhe des Lebens. Weist doch dahin alle Offenbarung im Weltall zurück, wie das Abbild auf das Urbild; gilt es doch dort unmittelbar und ganz zu erreichen, was sonst nur durch Mittelglieder und stückweise zugänglich war, den Herrn des

Hauses zu sehen, nicht das bloße Gerät. So erklärt sich leicht, daß an dieser Stelle das Gemütsleben Plotins, das sonst mehr verhalten die Arbeit begleitet, überschwenglich aufwallt und mit flammender Glut alle Darstellung durchdringt. Jene Wendung bedeutet ebenso eine Rückkehr zu uns selbst wie ein Abbrechen alles bisherigen Thuns. Was wir suchen, ist nicht fern, und es liegt nicht viel zwischen ihm und uns; ist es doch unser eigenes, bisher entfremdetes Wesen, zu dem wir streben, vollziehen wir doch eine Rückkehr in das wahre, glückliche Vaterland. Aber da wir uns an Fremdes hingegeben hatten, so bedarf es einer großen Wendung, einer innern Umwälzung; es kann das Neue nicht allmählich aus dem Alten herauswachsen, sondern es wird plötzlich hervorbrechen. „Dann darf man glauben, jenes erblickt zu haben, wenn die Seele plötzlich Licht empfängt.“ Statt rastlos aufstrebender Thätigkeit wird jetzt ein ruhiges Warten geboten. „Man muß in Ruhe bleiben, bis es erscheint, und sich zuschauend verhalten, wie das Auge den Aufgang der Sonne erwartet.“ Ja wir müssen das äußere Auge schließen, um ein Gesicht für die innerste Tiefe zu gewinnen.

Darüber aber, was die unmittelbare Anschauung des göttlichen Seins offenbart, können Begriffe nichts vermelden; es läßt sich nur sagen, was jenes Sein nicht ist, nicht aber was es ist; alle weitere Aussage bleibt ein bloßes Gleichnis. Auch von dem Stande der Erhebung, des Außersichseins, der „Ekstase“ können nur Bilder einige Vorstellung geben. Sie bringen aber namentlich zweierlei zum Ausdruck: das Erhabensein über die sonstige Lebenslage und das völlige Einswerden mit dem Absoluten; jenes geschieht, wenn von einem gänzlichen Schweigen, einem Vergessen aller Dinge, einer vollen Einsamkeit u. s. w. gesprochen wird; dieses, wenn es heißt, daß nun das Auge selbst Licht geworden ist, oder wenn der Denker, als könne der Gesichtssinn die innerste Einigung nicht angemessen bezeichnen, zu Ausdrücken vom Tastsinn (Berühren, Fühlen, Betasten) greift.

Von dem in Wahrheit allen Begriffen überlegenen göttlichen Wesen läßt sich aber einige Vorstellung gewinnen durch die Ideen des Einen und des Guten. Der strenge Begriff der Einheit, der von der Einheit der bloßen Zahl aufs schärfste geschieden wird, scheint alle und jede Unterscheidung innerhalb des höchsten Seins zu verbieten. Daraus wird gefolgert, daß jenes Sein sich auch nicht von sich selbst unterscheiden könne; es kann daher kein Selbstbewußtsein besitzen, nicht Persönlichkeit sein. Die unpersönliche Fassung des Geisteslebens, die von Anfang her in der griechischen Philosophie überwog, die aber meist durch irgend welches Gegengewicht gemildert

wurde, erhält nun zum Schluß die schärfste Formulierung. Aber freilich nur in Begriffen. Denn jenes reine, eigenschaftslose Sein wird in Wahrheit immerfort mit einem Innenleben ausgestattet; die unpersönliche Substanz verwandelt sich unvermerkt in die allbelebende Gottheit, das Aufgehen in die Unendlichkeit in eine völlige Hingebung des Gemütes an die höchste Vollkommenheit, das spekulative Denken in tiefinnerliche Religion. Die Welt auch dieses Denkers ist weit reicher als seine Begriffe. Daher zögert er auch nicht, mit dem absoluten Sein die Idee des Guten zu verbinden; eine möglichst unpersönliche Fassung des Guten versteckt einigermaßen das Mißliche dieser Wendung.

Was immer aber an Problemen, ja Widersprüchen bleibt, es hat Plotin in der begeisterten Hingebung an jenes höchste Sein nicht gestört. Wie der Stand der Einigung alles andere Leben unvergleichlich überragt, so thut es auch das in ihm erreichbare Glück. Der Besitz des ganzen Weltalls wiegt dieses Glück nicht auf, alles Menschliche erscheint von dieser Höhe klein und nichtig. Der Philosoph schwelgt in dem Gedanken der ausschließlichen Zurückziehung auf die weltüberlegene Einheit, die zugleich die Wurzel aller Wirklichkeit bildet; hier zuerst zeigt jener Gedanke die ungeheure Macht über das menschliche Gemüt, die er später oft bewährt hat. Zu solch hohem Ziel die Menschen zu erwecken, das wird jetzt die Hauptaufgabe der Philosophie. Aber bei einer Aufgabe, die so sehr das ganze Wesen verlangt, kann sie nicht mehr als den Weg zeigen; gehen muß ihn jeder selbst aus eigener Entschließung. „Bis zum Wege und zur Fahrt geht die Lehre. Das Schauen aber ist die Sache dessen, der sehen will.“

So das Leben auf der Höhe mystischer Einigung mit dem Absoluten. Aber Plotin selbst betrachtet ihre Erreichung im irdischen Leben als eine seltene Ausnahme; gewährte uns die Gottesidee nicht mehr, so würde sie aus dem Leben nur einzelne festliche Augenblicke herausheben, nicht aber seinen Gesamtstand erhöhen. In Wahrheit aber wirkt sie mittels der Denkarbeit weit über jene unmittelbare Anschauung hinaus zur Umwandlung der ganzen Wirklichkeit. Das ganze Leben erhält vom Absoluten her einen andern Anblick, das veränderliche und zerstreute Sein wird auf ein unwandelbares und einheitliches aufgetragen. Die Ewigkeit, als stehende Gegenwart, hebt sich ab von aller bloßen Zeitdauer und wird der wahre Standort, von dem aus das Vernunftwesen die Wirklichkeit erlebt. Alle Größen verschieben sich vom Relativen ins Absolute und verändern dadurch oft die alte Bedeutung. So namentlich der Begriff der Unendlichkeit. Die altgriechischen Denker empfinden am Unendlichen vor allem den

Mangel einer Abgrenzung und verwerfen es daher als etwas Vernunftloses; jetzt dagegen erhält es die positive Bedeutung der Überlegenheit gegen jede versuchte Einengung und wird damit ein Merkmal der Göttlichkeit. Damit berühren wir wiederum die Schwelle der Neuzeit.

Von gewaltigstem Einfluß auf das gesamte Leben ist ferner die Überzeugung, daß im absoluten Sein alle Gegensätze der Wirklichkeit überwunden werden, ja schließlich in Eins zusammenfallen. Denn mag Plotin diese in der Renaissance mit großer Emphase verkündete Idee nicht lehrhaft formulieren, thatsächlich übt sie bei ihm eine mächtige Wirkung. Manches davon wurde schon ersichtlich, einiges sei hier noch hinzugefügt.

Jenes höchste Sein kennt keine Bewegung im Sinne einer Veränderung, vielmehr waltet in ihm gänzlicher Friede, unwandelbare Ruhe. Aber bei aller Unwandelbarkeit ist die Ruhe des göttlichen Seins nicht träger und toter Art, sie enthält ein unablässiges Wirken, sie ist das allerhöchste und vollkommenste Leben. Der antike Begriff der Muße, der ganz bei sich selbst befindlichen und in sich selbst befriedigten Thätigkeit, des vollen Gleichgewichts von Ruhe und Bewegung, rettet sich jetzt von den menschlichen Verhältnissen in den innersten Grund der Wirklichkeit, wohin allein die Spekulation ihm folgen kann. Sodann einigen sich in diesem Grunde Wesen und Thätigkeit. Letzthin hat das Thun nicht eine fertige Natur hinter sich, und das Wesen liegt nicht in träger Ruhe jenseit des Wirkens, sondern im echten Wirken besteht das Wesen; das Wirken wird flach und unwahr ohne solche Gegenwart des Wesens. Zugleich schwindet hier aller Abstand zwischen dem Dasein und seinem Grunde; denn das absolute Sein schafft sich selbst, ist seine eigene Ursache (causa sui). Darum fallen hier auch Freiheit und Notwendigkeit in Eins zusammen. Das göttliche Sein kennt keinen Zufall und kein vages Belieben, aber auch keine Abhängigkeit von Fremdem und Äußerm, es lebt allein aus sich selbst. Durch ein Aufsteigen zum höchsten Sein kann auch der Mensch an solcher göttlichen Freiheit teil gewinnen, die unvergleichlich mehr bedeutet, als die bloße Ablösung von der Sinnlichkeit.

Endlich findet auch das große Problem der Vernunft der Wirklichkeit von dieser weltüberlegenen und weltüberblickenden Höhe eine eigentümliche Lösung. Die hier gebotene Theodicee hat manches von den Stoikern aufgenommen, aber sie fügt alles Empfangene in neue Zusammenhänge, sie wird damit die bedeutendste Leistung des Altertums in dieser Richtung. — Plotin bestreitet durchaus nicht eine weite Ausdehnung des Bösen, aber er hält es für überwindbar durch

eine Vertiefung der Begriffe. Zunächst soll der Mensch das Problem nicht von sich und überhaupt vom Teil aus, sondern vom großen Ganzen her aufnehmen; „nicht auf den Wunsch des Einzelnen, sondern auf das All muß man blicken“; „wenn das Feuer in dir erlischt, so ist nicht schon das ganze Feuer erloschen“. Alsdann werden zur Rechtfertigung des Weltbestandes alle Gedankenreihen des plotinischen Systems aufgeboten, namentlich verbinden sich eine metaphysische und eine ästhetische Betrachtung zu gegenseitiger Unterstützung. Das Böse hat im strengen Sinne kein Wesen, es ist seiner Natur nach nicht etwas Positives, sondern nur ein geringeres Gute, eine Beraubung höherer Eigenschaften, ein Defekt (ἔλλειψις) des Guten. Auch auf den niederen Stufen der Wirklichkeit bleibt das Gute im Übergewicht; darum ist es besser, daß sie sind, als daß sie nicht sind. Auch deswegen sind sie nötig, weil zur Vollkommenheit des Alls eine Mannigfaltigkeit gehört, alsdann aber sich neben dem Höhern auch Niederes finden muß. So kann bei einer Bildsäule nicht alles Auge, in einem Gemälde nicht alles farbenhell, in einem Drama nicht alles heldenhaft sein. Ferner sei bedacht der große Zusammenhang, die durchgehende Ordnung des Alls! Nicht nur besteht eine feste Verkettung von Ursachen und Wirkungen, unbestreitbar ist auch ein Walten sittlicher Normen; auch hier noch wird der Glaube an eine alles beherrschende Gerechtigkeit aufrecht gehalten, ohne sich aber näher zu begründen und anschaulich auszuführen. Mögen ferner die einzelnen Teile der Welt wider einander streiten, das Ganze bildet eine große Harmonie; ihr sind alle Gegensätze eingefügt; auch was uns Menschen widernatürlich dünkt, das gehört zur Natur des Ganzen. Wer die Wirklichkeit anklagt, denkt gewöhnlich nur an die sinnliche Welt. Aber über dieser Welt erschließt das Denken die Welt reiner Geistigkeit, die keine Mißstände kennt, und die auch die Sinnlichkeit als ihr Abbild emporhebt.

So wird der altgriechische Gedanke der Vernunft und Schönheit des Alls noch im letzten Ausgang mit aller Kraft behauptet, zugleich freilich der Kern der Dinge weit hinter die unmittelbare Wirklichkeit zurückverlegt. Aber die Hauptrichtung des Suchens ist die alte. Noch der letzte selbständige Denker des Griechentums steht zu der Überzeugung, daß es nicht eine neue Welt zu schaffen, sondern sich mit der vorhandenen durch rechtes Erkennen auszusöhnen gilt. Auch hier erscheint die Wirklichkeit als ein fertiges System der Vernunft; es giebt hier keinen Platz für große Erneuerungen, für eine wahrhaftige Geschichte mit freiem Thun und erhöhendem Wollen; es gilt lediglich durch den trüben Schein zum Grunde durchzudringen, um

aller Unvernunft zu entrinnen. So behauptet sich das Denken bis zum Schluß als die Macht, welche den Menschen über sein Schicksal beruhigt und ihn zur Gottheit erhebt.

Je mehr aber bei Plotin der Mensch seine besondere Art abstreift und ein Leben aus der Unendlichkeit gewinnt, desto mehr verwandelt sich unser Thun aus einem Streben in ein Besitzen, aus rastlosem Fortschreiten in unwandelbare Ruhe. Die Ruhe im Absoluten jenseit aller Kämpfe und Gegensätze, sie wird in den Wirren der Zeit und bei raschem Sinken der Kulturarbeit das höchste Ziel des Verlangens. Die Welt aber, welche den Menschen zunächst umfängt, hat jetzt ihre Hauptbedeutung darin, zu jener höhern Welt hinzuweisen; sie hat ihren Wert nicht sowohl durch das, was sie ist, als durch das, was sie bedeutet, als Zeichen und Gleichnis eines höhern Seins. Mit solchem symbolischen Charakter der unmittelbaren Wirklichkeit erhält die allegorische Deutung ihre tiefste Begründung. Das Aufsteigen vom Sinnlichen zum Geistigen, vom Bild zur Wahrheit wird hier die Hauptbewegung des Lebens.

Wie bei Plotin die Denkarbeit auf ihrer Höhe ganz und gar Religion wird und als Religion das ganze Dasein beherrscht, so ist es vornehmlich die Religion, die ihn mit der Umgebung zusammenhält; zugleich entscheidet sie über seine Stellung in den weltgeschichtlichen Bewegungen seiner Zeit. Daß Plotin bei allen Neuerungen durch und durch Grieche bleibt, und daß sich in ihm noch einmal das Griechentum zu einer großen Leistung zusammenfaßt, zeigte sich mit voller Deutlichkeit. So mußte er auch zur griechischen Religion ein freundliches Verhältnis suchen; er hat es gefunden, indem die allegorische Deutung seine Lehre von der Abstufung des höchsten Seins durch alle Reiche des Weltalls zu einer Hilfe und Stütze des polytheistischen Volksglaubens machte. Wie der ausschließliche Monotheismus dem griechischen Empfinden stets widersprach, so verbot auch einem Plotin die strenge Einheit des tiefsten Grundes nicht eine Annahme vermittelnder Kräfte, sichtbarer und unsichtbarer Götter im Reich der Erfahrung. Mit solcher Begründung aber erschien die väterliche Religion mächtig vertieft und sicher verankert; gläubige Gemüter konnten von hier aus eine Wiederbelebung der alten Religion erhoffen. Noch einmal flackerte eine religiöse Begeisterung auf, um freilich rasch zu trüber Flamme zu sinken und dann ganz zu verlöschen. Aber es war der Neuplatonismus, auf den sich der letzte Restaurationsversuch stützte (Julian), seine Begriffe waren die letzte Waffe des ersterbenden Griechentums. So hat die Philosophie den griechischen Geist bis zu Ende treu begleitet.

Was Plotin mit dem Griechentum verband, das mußte ihn vom Christentum scheiden. Welche Punkte ihm dabei vornehmlich bewußt waren, wird ersichtlich aus Äußerungen gegen christliche Gnostiker. Er tadelt an ihren Lehren namentlich folgendes: 1. Die Überschätzung der Menschen. — Wohl hat der Mensch durch seine Vernunft einen Zusammenhang mit den tiefsten Gründen, aber er ist nur ein Teil der Welt, und nicht bloß auf ihn, sondern auf die ganze Welt geht das göttliche Walten. 2. Die Herabsetzung und Entseelung der Welt. — Wer das Weltall angreift, weiß nicht, was er thut, und wie weit seine Keckheit geht. Auch ist es grundverkehrt, dem geringsten Menschen eine unsterbliche Seele zu geben, dem Weltall dagegen und den ewigen Gestirnen sie zu versagen. 3. Ein thatloses Verhalten. — Es gilt nicht zu beten, sondern zu kämpfen. Scheuen wir den Kampf, so siegen die Schlechten. Auch innerlich gilt es zu handeln, nicht eine Rettung bloß zu erflehen. Vollendete, auf Einsicht begründete Tugend offenbart uns Gott. Ohne wahrhaftige Tugend aber ist Gott ein leeres Wort.

Wie weit diese Vorwürfe zutreffen, und ob sie über die Gnostiker hinaus das Christentum selbst treffen, das gehört nicht hierher; jedenfalls bekunden sie aufs deutlichste, daß trotz aller Wandlungen die Hauptzüge des altgriechischen Lebensideals ungebrochen fortwirken: die Unterordnung des Menschen unter das große All, die Beseelung, ja Vergötterung der Naturmächte, die Erwartung alles Glückes von einem thätigen Benehmen, die Schätzung des Erkennens als der Gotteskraft im Menschen.

Vom Christentum aber ist Plotin in Wahrheit noch tiefer unterschieden, als jener Angriff zum Ausdruck bringt, aber zugleich besteht eine engere Verwandtschaft, als der Zusammenstoß empfinden läßt. Hier wie da eine mächtige Verinnerlichung des Daseins und eine Beziehung alles Lebens auf Gott, beides weniger in Mitführung als unter Abstoßung der Welt. Aber die Innerlichkeit findet Plotin in einer unpersönlichen Geistesthätigkeit, das Christentum in einer Entfaltung persönlichen Lebens; dort kommt alles Heil von der Kraft des Denkens, hier von der Reinheit des Herzens. Aus solchem Fundamentalunterschied ergiebt sich eine entgegengesetzte Beantwortung großer Lebensfragen. Bei Plotin ein Liegenlassen der ersten Welt, eine unmittelbare Erhebung von der Zeit in die Ewigkeit, eine Beruhigung in weltumspannender Anschauung; im Christentum ein Eingehen des Ewigen in die Zeit, eine weltgeschichtliche Bewegung, ein thätiges Angreifen der Unvernunft des Daseins. Dort ein Verschwinden des Menschen vor der Unendlichkeit des Alls; hier eine Versetzung

des Menschen und der Menschheit in den Mittelpunkt des Weltgeschehens. Dort eine Vereinsamung des Denkers auf der Höhe der Weltbetrachtung; hier ein enger Zusammenschluß der Individuen zu voller Gemeinschaft des Lebens und Leidens. Wir können die Größe und Tiefe der Ideen Plotins und auch die Glut seines religiösen Empfindens noch so hoch anschlagen und werden es doch nur begreiflich finden, daß das immer mächtiger anschwellende Verlangen nach Religion nicht auf seinem Wege, sondern im Christentum seine Befriedigung suchte.

Gerade Plotin läßt mit besonderer Stärke den tiefen Widerspruch empfinden, womit das Streben des nachklassischen Altertums behaftet war, den Widerspruch, daß die Entwickelung einer weltüberlegenen Innerlichkeit im menschlichen Kreise gebunden blieb an eine im Grunde unseelische, unpersönliche Welt; Schritt für Schritt wurde die Bewegung durch solches Gegengewicht gehemmt. Erst das Christentum hat diesen Widerspruch überwunden, indem es, unter Vereinigung der beiden Ströme der Moral und Religion, eine jenem Streben entsprechende neue Welt eröffnete und damit das Lebensproblem in neue Bahnen leitete. Wieviel aber das Christentum selbst Plotin schuldet, wird später erhellen.

ζ. Rückblick.

Wie zu Beginn, so müssen wir auch zum Schluß darauf bestehen, daß sich gegen Plotin nicht gerecht sein läßt, ohne durch die erste Erscheinung hindurchzublicken und die Seele des Mannes in seinem Werk zu entdecken. Geschieht dies nicht, so müssen seine Lehren fast durchgängig Widerspruch erwecken; nur ihre lebensmüde, erschöpfte und weltflüchtige Umgebung wird sie dann einigermaßen entschuldigen. Eine Zurückziehung von der Kulturarbeit, Vereinsamung gegen die menschliche Gesellschaft, Formlosigkeit des Geisteslebens, magische Naturauffassung, sie alle können sich auf Plotin berufen. Freilich entspringen seiner Denkart auch fruchtbarere Bewegungen: das Gemütsleben der mittelalterlichen Mystik und die Versuche einer Konstruktion der Philosophie aus reinen Begriffen, wie sie noch unser eigenes Jahrhundert so mächtig bewegt haben, sie weisen auf ihn zurück. Aber auch hier wird die Freude an der seelischen Tiefe und der geistigen Kraft durch so schwere sachliche Bedenken gestört, daß wir aus den Verwahrungen nicht herauskommen. Aber jenseit aller lehrhaften Sätze, ja oft im Gegensatz zu ihnen vollzieht sich hier eine ungeheure Wendung: der Zusammenbruch des antiken Lebensideals klarer Plastik und die Geburt eines neuen Ideals seelischer Erregung und schwe-

bender Stimmung, die Abwerfung aller Bindung an die Umgebung und die Emancipation der reinen Innerlichkeit, die Unterordnung aller Mannigfaltigkeit des Wirkens unter die Bewegung eines tiefergegründeten, allumfassenden Wesens. Mag das alles zunächst mehr entworfen als ausgeführt sein, der Boden für eine neue Weltanschauung und Lebensführung war damit bereitet, das Subjekt war als Geisteswesen viel zu sehr einer weltüberlegenen Selbstherrlichkeit inne geworden, um sich je wieder einer gegebenen Ordnung als bloßes Glied einzufügen; in dem hier Begonnenen lag, oft tief vom Schutt einer verfallenen Welt bedeckt, eine Fülle lebenskräftiger Keime, die sich unter günstigeren Bedingungen zu weltbewegenden Mächten entwickeln sollten.

Plotin hat nicht bloß das Altertum abgeschlossen und innerlich aufgelöst, nicht bloß dem Christentum befreiende Kräfte zugeführt und im Mittelalter gegenüber aller Veräußerlichung der Organisation einen Neben- und Unterstrom reinen Gemütslebens erhalten, auch der Renaissance waren seine Ideen unentbehrliche Hilfen zur Erkämpfung einer wissenschaftlichen Selbständigkeit, auch die moderne Spekulation wie die moderne Kunstlehre zeigen seinen Einfluß. So hat Plotin mächtig durch alle Zeiten gewirkt, ohne daß sich in diese Wirkung seine ganze Größe erschöpft; als ein wahrhaft ursprünglicher Denker bleibt er ein Quell großer Anschauungen und Anregungen.

Seine nächsten Wirkungen auf dem Boden des absterbenden Griechentums haben für uns kein Interesse. Die Verschmelzung weltumfassender Spekulation und tiefen Gemütslebens, die Wechselwirkung von Philosophie und Religion vererbte sich nicht vom Meister auf die Schüler. Nach der Scheidung aber verlief die religiöse Bewegung in Phantastik und Aberglauben, die philosophische in abstrakten Formalismus scholastischer Art. Mit dem letzten großen Aufleuchten in Plotin war die Kraft des griechischen Schaffens endgültig erloschen.

c. Die Gröſse und die Grenze des Altertums.

Beim Rückblick auf die Lebensanschauungen des Altertums ist zunächst der Thatsache zu gedenken, daß die klassische Leistung mit allen unverkennbaren Vorzügen nur ein Stück eines größern Ganzen bedeutet; gerade die Lebensanschauungen erweisen unwidersprechlich den selbständigen Wert auch der nachklassischen Zeit. In dem Ganzen sahen wir drei Perioden sich deutlich voneinander abheben: dem geistigen Schaffen folgt eine weise Reflexion, dieser aber eine religiöse

Meditation und Spekulation. Die nachklassische Zeit verstärkt unermeßlich das Subjekt und sucht ein Leben reiner Innerlichkeit zu entwickeln; sie zuerst hat die Moral wie die Religion in ihrer Eigentümlichkeit erfaßt und in ihrer Selbständigkeit anerkannt. Nicht nur das Christentum, auch die Neuzeit ist hier in mächtigen Zügen vorbereitet. — Ein Schwanken in der Schätzung und Behandlung der verschiedenen Perioden ist in der Neuzeit unverkennbar. Wo humanistische Begeisterung namentlich den Unterschied des Altertums von der Neuzeit hervorkehrte und bei ihm neue Impulse zum Schaffen suchte, da haftete oft der Blick und das Interesse allein am klassischen Altertum; wo dagegen die Antike in unmittelbarer Beziehung auf die eigene Stimmung eine allgemein-menschliche Belehrung und Bereicherung gewähren sollte, da wirkten stark die späteren Epochen, namentlich mit ihrer Lebensweisheit. In der Aufklärungszeit waren die Schriften eines Lucrez und eines Seneca, eines Plutarch und eines Marc Aurel in den Händen aller Gebildeten. Jetzt ist das aus verschiedenen Gründen anders geworden. Aber ob die stärkere Entfaltung des Subjekts, die Verinnerlichung der Stimmung und Empfindung, die wir heute erfahren, uns nicht auch das spätere Altertum wieder näher bringen wird? So viel ist gewiß: die historische Betrachtung hat das Altertum als Ganzes zu würdigen, und ihrer Schätzung kann es nur wachsen, wenn große Bewegungen und Wandelungen in ihm erkannt und überall eine ungeheure Arbeit, ein hartes Mühen und Ringen aufgedeckt werden, statt daß wir einen einzelnen Höhepunkt wie eine wundersame Gabe des Schicksals anstaunen.

Aber bei aller Mannigfaltigkeit bleibt im Altertum ein innerer Zusammenhang; alle Verschiebung erfolgt innerhalb eines gemeinsamen Lebensraumes und läßt einen heharrenden Grundstock unangetastet. Auch die Lebensanschauungen erwiesen durchgängig die charakteristischen Eigenschaften der griechischen Geistesarbeit, aber sie gaben ihnen durch die Richtung auf die letzten Fragen und den Kampf mit dem Weltinhalt eine eigentümliche Ausprägung und Weiterbildung; sie ließen zugleich durch den Zusammenstoß mit den Dingen die Schranken jener Art erkennen. Wir sahen die Bewegung selbst die Lage verwandeln und schließlich durch ihr eigenes Ausleben den Boden zerstören, aus dem sie hervorging. In der Energie dieses Prozesses und der Aufbietung immer neuer Wendungen erschien eine unvergleichliche Kraft und Freiheit des Geistes.

Die Lebensanschauungen sind zunächst erfüllt von der griechischen Schätzung der Thätigkeit als der Seele des Lebens. Mag sich die Thätigkeit verschieden gestalten und an verschiedenen Stellen ihren

Schwerpunkt suchen, mag sie im Lauf der Jahrhunderte immer weiter hinter das unmittelbare Dasein zurückweichen, immer bleibt sie die Hauptsache, wird an sie das Glück gebunden, wird der Mensch zu einem thätigen Verhalten aufgerufen. Dabei weiß er sich meist in großen Zusammenhängen und unter dem Schutze der Gottheit. Aber der Ursprung und Kern der Thätigkeit liegt bei ihm selbst, seine eigene Kraft soll das Göttliche in seiner Natur erwecken und zum Siege über das Niedere führen. Selbst in der Wendung zur Askese und Mystik bleibt die Initiative beim Menschen, sucht eigene Anspannung das höchste Glück zu erzwingen. Wie solche Überzeugungen einen starken Glauben an die Macht und die Nähe des Guten enthalten, so bekunden sie deutlich einen mächtigen Lebenstrieb, eine Freude am Sein, eine Lust an der Entfaltung der Kraft. Alles Wachstum der Widerstände kann hier den Willen zum Leben nicht brechen; man verneint gewisse Arten des Lebens, aber man verneint nicht das Leben überhaupt, man sucht nicht in indischer Weise eine völlige Selbstvernichtung. Auch das immer mächtiger aufsteigende Verlangen nach Unsterblichkeit bezeugt nur die Kraft des Lebenstriebes, ein zähes Hangen am Sein. Denn das Hinauseilen des Gedankens über das Grab entspringt nicht dem Verlangen, das Leben herabzumindern und einzustellen, sondern dem, es zu behaupten und zu erhöhen. Auch wird in den griechischen Unsterblichkeitshoffnungen weit mehr die Gegenwart festgehalten und ausgedehnt, als eine völlig neue Art des Seins vorgestellt. Auch die philosophischen Lehren entsprechen der Richtung des Unsterblichkeitsglaubens auf das Diesseits, wie die alten Sarkophage sie zeigen, die doch selbst schon einer Zeit der Verdüsterung der Lebensstimmung angehören. Denn sie umkleiden den Tod mit der ganzen Fülle des Lebens, sie halten das Dasein fest, indem sie es veredeln und in ideale Sphären erheben.

Aus solcher Lust am Leben und Wirken strömt eine unversiegliche Frische, sie ist die Quelle der staunenswerten Elastizität des Geistes, welche sich auch aus den schwersten Hemmungen immer wieder zu positivem Schaffen zurückfindet. Was immer das Leben an Großem und Gutem bietet, das wird hier ergriffen und kräftig entfaltet. Aber solche unbedingte Lebensbejahung hat auch eine Kehrseite; diese erscheint in der starren Sprödigkeit gegen das Leid und Dunkel des Lebens. Wohl fanden wir die Widerstände keineswegs gering angeschlagen und die Empfindung für sie in stetem Wachsen. Aber überall wird die Lebensweisheit darin gesetzt, das Feindliche sich möglichst fern zu halten, es nicht an sich herankommen zu lassen, sich über den Bereich seiner Macht mit aller Energie hinaus-

zuheben. Nicht hingegen wird es in die Seele des Lebensprozesses aufgenommen und für seine Weiterbildung verwertet; nicht entspringt aus dem Leid eine große Bewegung und innere Erhöhung. Es fehlt aber dieser Ausblick vornehmlich deshalb, weil die griechischen Lebensanschauungen wohl große Aufgaben des Geisteslebens in der Richtung der Welt und Umgebung, nicht aber schwere innere Verwickelungen kennen; das Hauptproblem liegt hier im Verhältnis des Geistes zur Welt, nicht in dem zu sich selbst und seiner eigenen Idealität. Es besteht hier ein fester und freudiger Glaube an die Macht und Herrlichkeit des Geistes; was immer aber seinem Idealbegriff zuzukommen scheint, das wird auch auf den Menschengeist übertragen. Das Geistige gilt als an sich gut; es bedarf nur einer energischen Herausarbeitung und klaren Bewußtheit, um alles Feindliche abzuweisen und die sinnliche Natur unter sich zu beugen. Daß der Geist in der Entfaltung seiner Kraft die Natur bewältigt und zu seinem Ausdruck gestaltet, das bildet hier den Kern der Lebensarbeit; darum kann die Idee der Schönheit zum Centralbegriff des Schaffens werden. Wenn aber eine Selbstbekräftigung und Selbstbesinnung des Geistes zur Überwindung aller Widerstände genügt, so bedarf es hier keiner inneren Umbildungen, so kann sich kein Sinn finden für eine fortschreitende Selbstvertiefung, für ein Wachstum durch Erschütterung und Leid, ein Hindurchgehen durch die Verneinung, ein Auferstehen aus der Vernichtung.

Die enge Verbindung von Wahrheit und Schönheit, von durchdringendem Erkennen und künstlerischem Schaffen, wie sie die griechische Arbeit auszeichnet, erschien auch in den Lebensanschauungen. Ihr tiefster Zug ist das Aufsuchen eines Wesenhaften, das dem Leben einen sichern Halt und eine unwandelbare Ruhe gewährt, und das zugleich aus dem Chaos der ersten Erscheinung einen herrlichen Kosmos heraussehen läßt. Die Anschauung der alles durchdringenden Vernunft, die Vergegenwärtigung der großen Weltordnung mit ihrer vollendeten Harmonie, die Freude an der „ewigen Zier“, wird hier zur Höhe des Lebens. Dazu aber muß die Welt im Grunde fertig und vollkommen sein, muß die Anschauung ihrer Herrlichkeit unser ganzes Wesen erschöpfen und alle echten Wünsche befriedigen. Unser Thun hat hier nichts umzuwandeln, sondern nur die vorhandene Wirklichkeit anzueignen.

Eine solche Lebensgestaltung mag namentlich da den Menschen erfüllen, wo ihn eine große Gegenwart umgiebt oder sein Denken aus Wandel und Fluß des zur bloßen Erscheinung herabgesetzten Daseins eine ewige Gegenwart herauszuheben vermag. Dem griechischen Leben versank die sichtbare Gegenwart der Vernunft; mit um so

größerer Energie suchte die Philosophie eine unsichtbare festzuhalten. Aber sie mußte dafür immer härtere, immer gewaltsamere Anstrengungen aufbieten, immer ferner rückte jene Welt des Wesens und der Schönheit, immer mehr verloren die Ideen selbst einen anschaulichen Inhalt, immer leerer wurde das unmittelbare Dasein. Die Unfertigkeit und die Unvernunft unserer menschlichen Welt ließ sich nur durch künstliche Hilfsmittel noch einigermaßen verdecken. Nun aber wurde es zu einem großen Mangel, daß die griechische Lebensführung kein Aufbauen oder Mitbauen einer neuen Welt durch schaffende Thätigkeit kennt, daß es in diesen Zusammenhängen keine weltgeschichtliche Bewegung, keine wahrhaftige Geschichte giebt. Bei solcher Ungeschichtlichkeit hatte die griechische Lebensanschauung keine Möglichkeit durchgreifender Erneuerung, keine Zukunft und keine Hoffnung; die Geschlossenheit der Welt mußte den Menschen mit dem ehernen Druck eines Fatums belasten, sobald die Mängel und Schäden, sobald vor allem die geistige Leere des Daseins der Empfindung unabweisbar wurden.

Wie keine wahrhaftige Geschichte, so kennt die griechische Lebensanschauung auch keine innere Gemeinschaft geistiger Art. Denn mag die Theorie noch so laut den festen Zusammenhang eines zuerst den Staat, dann das All umfassenden Organismus verkünden, die entscheidende Denkarbeit vollzieht jeder nur bei sich selbst und für sich selbst. Es giebt hier keine umfassende Innenwelt, welcher der Einzelne unmittelbar angehörte, und deren Zusammenhänge seinem Thun und Ergehen eine Bedeutung über den besondern Kreis hinaus, einen Wert für das Ganze verliehen. Wie es hier nicht in gemeinsamer Arbeit eine neue Welt aufzubauen gilt, so giebt es kein geistiges Leben mit einander und für einander. Bei der wachsenden Zurückziehung der Arbeit von der unmittelbaren Welt werden die Individuen immer einsamer; je ernster und mühsamer die Lebensarbeit ausfällt, desto unerträglicher wird es, daß sie keine begründende Welt hinter sich hat und daher ins Leere zu fallen droht, sowie daß ihr Ertrag in keiner Weise über das Bewußtsein des Einzelnen hinausreicht. Leicht konnte in solcher Lage das Bewußtsein der eigenen Größe und Würde sich überspannen und in das Pathos hohler Unwahrheit verfallen.

Gegen solche Gefahren sahen wir die Denker als wackere Helden streiten und die alten Ideale unter allen Wandelungen mutig aufrechthalten. Aber jene Schranken der gemeinsamen geistigen Art konnten auch sie nicht sprengen; die Grundlagen der griechischen Lebensanschauung waren viel zu fest und starr, um sich den neuen Forde-

rungen anpassen zu können; so mußte die Zeit kommen, wo die Menschheit sich davon abwandte und neue Ideale ergriff. Die Möglichkeiten innerhalb des griechischen Lebensraumes waren erschöpft, der Untergang war nicht abzuhalten.

Alle Einsicht in die Notwendigkeit dieses Unterganges kann nicht eine tiefe Wehmut über das Erlöschen von so viel Geist und Schönheit verhindern. Aber diese einigermaßen mildern kann die Erwägung, daß eben durch jene Auflösung die einzelnen Elemente freigeworden sind von der Besonderheit des Zusammenhanges, der sie bis dahin band; so können sie mit eigenem Vermögen ungehemmt weiterwirken und auch in neuen Zusammenhängen sich fruchtbar erweisen. Vorbildlich bleibt die heroische Energie, mit der die griechische Denkarbeit die Weiten und Tiefen des menschlichen Daseins durchmaß, alle Richtungen, welche sie einschlug, klar und kräftig zu Ende verfolgte, in das Werk der Erkenntnis das ganze Sinnen und Wesen des Menschen hineinlegte, durch so gewaltige Leistung an allen Hauptpunkten reine Typen der Lebensanschauung schuf, welche der weitern Arbeit der Menschheit stets gegenwärtig blieben. Vorbildlich ist ferner der Geist der Schönheit, der jene Lebensanschauungen durchdringt und vpn ihnen ausströmt. Wir denken dabei weniger an die Klarheit und Anmut der Darstellung, welche die meisten von ihnen auszeichnet, als daran, daß sich hier in einer unverlierbaren Weise die Weltmacht der Form und Gestalt entwickelt und vom Schönen her eine eigentümliche Durchsicht des ganzen Lebens ergiebt. Die Anschauung des Schönen wird hier zum Typus alles echten Geisteslebens; wie dort eine sichere Ruhe zusammen mit unablässiger Bewegung wirkt, eine reine Freude, ein starkes Glücksgefühl sich entfaltet, ohne allen kleinlichen Nutzen und niedrigen Genuß, so wird es allem Leben als Ideal vorgehalten. Wie das Schöne durch sich selbst, nicht wegen seines Ertrages, gefällt und beglückt, so wird das Geistesleben als Ganzes seiner selbst wegen ergriffen, das Gute ohne allen Gedanken an einen Lohn um seiner innern Schönheit willen erstrebt, das Böse als etwas an sich Häßliches verworfen. So wirkt aus den antiken Lebensanschauungen in alle weitere Bewegung das Vorbild eines durchaus vornehmen, zugleich kräftigen und maßvollen, eines bei großem Ernst von freudigem Glauben getragenen Lebens.

Wir sahen, daß das Ganze der antiken Lebensführung sich auflösen mußte, um neuen Bildungen Platz zu machen. Aber das besagt nicht, daß es uns nicht fortwährend zu sich zurückziehen und zu neuer Belebung reizen könnte. Jene Lebensführung hat darin eine unvergleichliche und unvergängliche Art, daß sie mit jugendlicher

Frische eine durchaus einfache und natürliche Ansicht der Dinge zur Entwickelung bringt, daß sich in ihr der erste Eindruck der menschlichen Lage, der Erfahrungen, Zustände u. s. w. mit bewunderungswürdiger Reinheit widerspiegelt. Mag uns die Erfahrung schwerer Schicksale und die Eröffnung weiterer Tiefen über jenen ersten Eindruck hinausgetrieben haben, wir müssen uns mit ihm auseinandersetzen, ja wir müssen ihn als ein Stück unseres eigenen Lebens festhalten, ihn immer wieder erneuern, wenn die Weiterbildung selbst ursprünglich bleiben und ihre Wahrheit behaupten soll. Dafür aber kann uns das Altertum unersetzliche Dienste thun. Es kann das um so mehr, als es mit der Durchbildung einer natürlichen Ansicht der Dinge zugleich eine Erhebung darüber vollzieht. Denn seine eigene Bewegung führt auf den Punkt einer gewaltigen Krise und Katastrophe; die Innerlichkeit, die es zu immer größerer Stärke entwickelt, mußte schließlich die Bindung an das alte Gerüst abwerfen und die Voraussetzungen des Ganzen zerstören. So ergeht es dem Altertum wie einem tragischen Helden. Ein gewaltiger Kampf um die Durchsetzung der eigenen Art wird aufgenommen, und es muß gegenüber wachsenden Widerständen der Held immer neue Kraft aufbieten. Aber indem sich diese Kraft entfaltet, wird die anfängliche Position selbst verändert; ja die Mächte, die zum Schutze dienen sollten, beginnen sich feindlich wider den eigenen Ursprung zu wenden. So wird ein Zusammenbruch unvermeidlich. Aber der äußere Untergang ist zugleich der Sieg einer neuen Wertschätzung und Lebensführung, die sich durch den Kampf selbst, wenn auch ohne die Absicht des Helden, ausgebildet hat; aus allen Verwickelungen der geschichtlichen Lage scheint immer deutlicher eine Welt reiner Innerlichkeit hervor; in ihr kann auch die Wahrheit der alten Welt zu reiner Unsterblichkeit auferstehen. So mag denn das Zeitliche versinken, ein Ewiges ist unverloren, und auch auf dem Boden der Geschichte ist der Untergang selbst zugleich ein Aufstieg neuen Lebens.

Zweiter Teil.

Das Christentum.

A. Die Grundlegung.

1. Die allgemeine Art des Christentums.

a. Vorbemerkungen.

Dem Vorhaben, allgemeine Erörterungen thunlichst zu vermeiden, soll auch unsere Darstellung der christlichen Lebensanschauungen treu bleiben. Aber eine knappe Skizzierung des gesamtchristlichen Lebenstypus ist auch für unsere Zwecke unentbehrlich; unentbehrlich, um die mannigfachen, scheinbar oft ganz auseinanderfallenden Arten und Phasen des Christentums zusammenzuhalten, unentbehrlich, um ein inneres Maß für die Leistung der einzelnen Gestalten zu finden, unentbehrlich endlich, um bei ihnen Wesen und Erscheinung, Hauptsache und Nebensachen zu unterscheiden. Gewiß erschöpft ein solcher Allgemeinbegriff nicht das Wesen der christlichen Lebensführung; auch an dieser Stelle sei festgehalten, daß das Wesen sich nur mit der Weiterbildung zur Individualität vollendet, und daß diese Individualität das Werk großer Persönlichkeiten und der geschichtlichen Lage ist. Aber eine geistige Individualität, welche die ganze Welt beherrschen will, muß Allgemeines, Bleibendes, Ursprüngliches in sich schließen; dieses aber freizulegen und über alles Äußere und Zufällige hinauszuheben, das muß sich die Philosophie zur Aufgabe machen. Sie bedarf dazu einer vollkommen freien Behandlung der Tradition und Autorität, aber das Dringen zur Tiefe des Wesens schützt solche Freiheit vor der Lust an der Negation, die zu zeiten von der Philosophie unabtrennbar schien; ganz wohl kann sie in die Lage kommen, einen ewigen und universalen Gehalt des Christentums gegen eine Flachheit oder Enge historischer Gestaltungen verteidigen zu müssen. — So sei denn eine Entwerfung des christlichen Lebenstypus versucht mit dem Bewußtsein, daß er sich so nackt und rein

nirgends vorfindet, aber zugleich mit der Behauptung, daß er überall in mächtiger Wirkung stand, wo das menschliche Leben in Wahrheit, nicht in bloßem Wort, unter das Zeichen des Christentums gestellt wurde.

Das Christentum ist nicht eine philosophische Lehre von der Welt, eine neue Theorie von göttlichen und menschlichen Dingen; es will daher auch nicht einen vorhandenen Befund des Menschenlebens nur in eine neue Beleuchtung rücken, sondern es erhebt den Anspruch, den Lebensprozeß selbst umzuwandeln und zu erhöhen. Aber diese Erhöhung kann nicht den ganzen Menschen ergreifen, ohne sich auch seiner Überzeugung darzustellen und sich zu einer eigentümlichen Gedankenwelt zu entwickeln. Insofern läßt sich nicht bloß von einem christlichen Leben, sondern auch von einer christlichen Lebensanschauung reden. Aber diese Lebensanschauung hat sich immer auf jenen Grundprozeß zurückzubeziehen; nur aus ihm werden ihre Motive klar, nur aus seiner Kraft fließt ein überzeugender Beweis ihrer Wahrheit. Ihre nähere Gestaltung aber empfängt die Lebensanschauung zum guten Teil aus der Lage der Zeit und dem allgemeinen Stande der Kultur. Hier muß für verschiedene Formen ein offener Raum und eine freie Bewegung bleiben, sollen nicht Wesen und Erscheinung sich vermengen und die Bindung des Ganzen an die Besonderheit einer Zeitepoche einen unerträglichen Druck erzeugen. So gilt es hier zu scheiden ohne zu trennen, zusammenzuhalten ohne zusammenzuwerfen.

b. Die begründenden Thatsachen.

Das christliche Leben findet seine Hauptaufgabe nicht im Verhältnis zur Welt, sondern in dem zu Gott, dem vollkommenen Geiste; die Gemeinschaft mit Gott wird hier zum Kern alles Thuns und zum Quell alles Glücks. Daß Gott ist, und daß wir mit ihm in Verbindung stehen, das ist hier mindestens ebenso gewiß und einleuchtend wie der griechischen Überzeugung das Dasein einer uns umfassenden Welt; in der Thatsache des Lebensprozesses selbst erweist sich so unmittelbar das Wirken des höchsten Geistes, daß daneben ausdrückliche Beweise für das Dasein Gottes ebenso überflüssig wie unzulänglich dünken; nur das Interesse einer Rechtfertigung nach draußen hin mag ihnen einigen Wert verleihen.

In dem Verhältnis zu Gott wird der Mensch völlig untergeordnet, und er soll seine anfängliche Art durchaus ablegen; es kann sich hier

namentlich keinerlei selbstisches Wesen behaupten. Aber solches Aufgehen in die Gemeinschaft, solches Aufhören aller Absonderung bleibt grundverschieden von dem völligen Erlöschen alles eigenen Seins in das absolute Wesen, wie es die mystische Spekulation verlangt. Denn bei der christlichen Lebensführung wird nicht das Einzelwesen zum bloßen Schein herabgesetzt, sondern es behält in aller Unterordnung einen selbständigen Wert, ja es wird darin unermeßlich erhöht. Denn aller Abstand zwischen dem vollkommenen Geist und dem höchst unvollkommenen Menschen verhindert nicht ein inniges Verhältnis beider und eine Mitteilung der Fülle göttlichen Lebens an den Menschen. Aus solcher Mitteilung von Wesen zu Wesen entwickelt sich eine neue Art des Lebens, ein Reich der Liebe und des Glaubens, eine Verwandlung des Daseins in reine Innerlichkeit, eine neue Welt geistiger Güter. Gegenüber dem vorgefundenen Stande wird dieses neue Leben zu einer gewaltigen Aufgabe; unendlich viel giebt es für seine Zwecke zu thun, zu bewegen, umzuwandeln; auch bedarf es unablässiger Anspannung, die erreichte Höhe festzuhalten. Aber zugleich eröffnet solche Wesensgemeinschaft mit dem vollkommenen Geist eine Freude, eine Seligkeit, die alles sonst gepriesene Glück tief unter sich läßt; auch trägt dieses Leben in seiner innern Überlegenheit über alle sonstige Erfahrung die Gewißheit, daß die Macht, woraus es stammt, alle Welt beherrscht, ja den Ursprung aller Wirklichkeit bildet. Der Geist vollkommener Liebe und Güte, das Ideal freien Persönlichseins, ist zugleich der allmächtige Geist, die weltschaffende Kraft. Als Werk einer allmächtigen Güte aber kann die Welt nicht anders als vollkommen sein; vollkommen nicht bloß in dem Sinne, daß unter gegebenen Bedingungen das Höchste erreicht, aus gegebenem Stoff das Beste gemacht ist, sondern vollkommen im strengen Sinn der Verwirklichung aller Forderungen der Vernunft. So darf auch der Mensch der Überzeugung sein, daß der Gewinn jenes innern Lebens alles andere in sich schließt oder nach sich zieht, daß die allmächtige Liebe die ganze Welt zu einem Reich Gottes gestaltet.

Je mehr sich aber so die Wirklichkeit von innen her umbildet und erhöht, desto härter, desto unerträglicher wird der Widerspruch mit dem Befunde der Erfahrung; mit der Grundthatsache des neuen Lebens verflicht sich aufs engste die Wahrnehmung, daß es in unserer Welt die schwerste Hemmung, ja Gefährdung erleidet. Leid und Unvernunft umfangen uns nicht nur von außen her, das Innere selbst wird von ihnen ergriffen, und es erscheint das Böse nicht als eine bloße Einschränkung und Herabminderung des Guten, sondern als

eine direkte Gegenwirkung und völlige Verkehrung. Ein tiefer Spalt geht durch die Welt; der Sieg, ja der Bestand der Vernunft scheint schwer gefährdet. Hier liegt offenbar das Hauptproblem nicht, wie bei der griechischen Lebensanschauung, in dem Verhalten des Geistes zur Umgebung, sondern in dem zu sich selbst, in der Stellung zu seiner eigenen Idealität, wie sie aus der Gemeinschaft mit Gott sich entwickelt. Der letzte Grund alles Bösen ist die Zerreißung jener Gemeinschaft, die Absonderung und die Auflehnung des Menschen; seine tiefste Wurzel hat das Übel hier nicht in einem dunkeln Stoff, nicht in einer herabziehenden Sinnlichkeit, sondern in freier Schuld; seine Schwere wird dadurch gewaltig gesteigert. Die Frage, wie solche Entfremdung und Auflehnung möglich sei, und ob sich nicht schließlich auch das Böse irgendwie dem göttlichen Weltplan einfügen lasse, hat auch innerhalb des Christentums viel Grübeln und Spekulieren erzeugt. Aber zugleich bestand ein starkes Mißtrauen gegen ein Ausspinnen solcher Fragen, die Besorgnis, durch ein Erklären des Bösen seinen Ernst und damit die Spannung des Kampfes abzuschwächen. So hat man im Grunde einfach an der Zurückführung des Bösen auf die freie That festgehalten, nicht aber die Vereinbarkeit weltzerstörender Schuld mit dem Walten allmächtiger Güte irgend aufgehellt. Das Rätsel des Ursprungs des Bösen ist auch vom Christentum nicht gelöst.

Es konnte aber die christliche Lebensführung dieses Problem um so eher zurückstellen, weil sie alle Kraft der Überwindung des Bösen zuwandte, und weil sie sich in ihrer eigenen unmittelbaren Erfahrung über das Gebiet des Konfliktes und der Unvernunft sicher hinausgehoben sah. Diese Erhebung aus sich selbst zu erreichen, dazu ist die Welt viel zu sehr von Unvernunft durchsetzt und in ihrer geistigen Kraft geschwächt wie verkehrt; es besteht daher keine Hoffnung, durch einen langsamen Fortschritt, eine allmähliche Ansammlung der Kräfte in der Hauptsache weiterzukommen. Vielmehr kann die Wiederherstellung des rechten Verhältnisses zu Gott — und daran liegt hier ja alles — nur von der Gottheit ausgehen, und auch sie kann das nicht durch ein Eingreifen von außen bewirken, sondern sie muß in die Welt des Konfliktes eingehen und hier die Kraft des Bösen brechen, hier sich noch tiefer als bis dahin erschließen. Es geschieht dies aber nach christlicher Überzeugung in der Weise, daß das Göttliche nicht mit einzelnen Kräften und Äußerungen, sondern mit der ganzen Fülle persönlichen Lebens jene Welt ergreift und durch die innigste Verbindung mit der menschlichen Natur die Menschheit der Macht des Bösen entwindet, sie durch die Erhebung eines tiefsten Kernes mensch-

lichen Wesens in das göttliche Leben von allem Leid und Dunkel befreit. Diese innere Überwindung des Leides vollbringen aber kann das Göttliche nicht, ohne es in seiner ganzen Schwere auf sich zu nehmen; so wird die Idee des leidenden Gottes das tiefste Mysterium des Christentums. In der höchsten Krise scheint dabei das Göttliche selbst der Übermacht des Bösen zu erliegen. Aber nur einen Augenblick dauert die Verfinsterung; der scheinbaren Vernichtung folgt alsbald die Auferstehung, das Göttliche erweist in vollem Triumphe seine Überlegenheit uud führt das Gute zum endgiltigen Siege. Zugleich erhellt, daß erst durch so schmerzliche Erfahrungen und ungeheure Erschütterungen die ganze Tiefe der neuen Welt erschlossen und eine volle Sicherheit des neuen Lebens gewonnen ist. Freilich ist diese Verwandelung der Wirklichkeit zunächst mehr innerlich als äußerlich, sie scheint die sichtbare Welt kaum zu berühren. Das Böse verschwindet auch jetzt nicht einfach, sondern es beharrt und widersteht der neuen Ordnung der Dinge. Aber in seiner Wurzel ist es durch die Erlösungsthat gebrochen, und es vermag daher den Aufbau eines Gottesreiches auch in unserer Welt nicht mehr zu hemmen. Diesem Aufbau dient in sichtbarer Weise die Ausbildung einer neuen, ausschließlich durch das Verhältnis zu Gott bestimmten Gemeinschaft: der Kirche; sie wahrt inmitten einer gleichgiltigen oder feindlichen Welt den Zusammenhang mit dem unsichtbaren Gottesreiche und verbindet die Menschen untereinander aufs engste durch Liebe, Glaube, Hoffnung. Aber auch bei solcher Befestigung des Guten in unserm Kreise behält das Leben den Charakter eines unablässigen Kampfes; nur die Hoffnung einer neuen Welt trägt darüber hinaus in ein Reich vollen Friedens und reiner Seligkeit.

So sahen wir die christliche Welt durch eine Stufenfolge großer Thaten aufsteigen und zugleich einen immer reichern Inhalt entfalten. In gewaltigem Ringen steigern sich von Schritt zu Schritt Wirkung und Gegenwirkung. Die weltschaffende That Gottes, der Abfall vom Guten, der Eintritt des Göttlichen in die geschichtliche Ordnung, der Widerstand und scheinbare Triumph des Bösen, die siegreiche Erhöhung des Guten und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden bis zum Endabschluß durch das Weltgericht: erst der enge Zusammenhang und die gegenseitige Beziehung aller dieser Ereignisse, sie geben der christlichen Welt die volle Ausprägung ihrer Eigentümlichkeit. Hier wachsen nicht die Vorgänge aus einer gegebenen Welt mit Notwendigkeit hervor, sondern alle entscheidenden Wendungen erfolgen aus freier That; die That überwindet hier den Naturprozeß, die Freiheit wird zum tiefsten Wesen des Geistes. Nun

bedeutet die Wirklichkeit nicht mehr ein plastisches, durch seine ruhige Harmonie die Anschauung entzückendes Kunstwerk, sie verwandelt sich in ein großes Drama mit ungeheuren Bewegungen und Erschütterungen, und dieses Drama versetzt auch den Menschen in die gewaltigste Aufregung. Denn er soll jene Spannungen und Schicksale nicht als ein angenehmes Schauspiel von draußen her betrachten, sondern er soll sie aus tiefster Seele miterleben, sie als sein eigenes Schicksal von neuem durchmachen. Das eben gehört wesentlich zur christlichen Lebensführung, daß was in dem großen Ganzen durch Weltthaten sicher entschieden ist, beim Einzelnen immer von neuem mit seinem ganzen Ernst zum Problem wird, daß alle Aufregungen des großen Weltkampfes mit unverminderter Stärke in seinen Kreis hineinreichen und die Seele seines Lebens bilden. Ja, nur durch solche individuelle Aneignung können auch jene großen Thatsachen eine volle Belebung und zwingende Überzeugungskraft gewinnen; als bloß äußere Daten würden sie weder ihre Wahrheit genügend erhärten noch zur Eindringlichkeit gelangen. So ist hier Geschichtliches und Seelisches, Makrokosmisches und Mikrokosmisches aufeinander angewiesen, beides trägt und treibt sich gegenseitig und erhält sich in unablässiger Bewegung. Schon aus solcher flüchtigen Übersicht erhellt, daß das Christentum nicht einen fertigen Abschluß bringt, sondern mit aller seiner Thatsächlichkeit nicht nur unendliche Bewegungen erweckt, sondern bei sich selbst ein fortwährendes Problem, eine stets sich erneuernde Aufgabe bleibt.

c. Das christliche Leben.

α. Die Verinnerlichung und Erneuerung.

Die innere Wandlung des Lebens durch die neuen Zusammenhänge wird besonders deutlich durch den Vergleich mit der griechischen Lebensanschauung. So lange die Aufgabe vornehmlich darin bestand, den Menschen mit einer ihn umgebenden, fertigen Welt zu verbinden und sein Leben durch diese Welt zu erfüllen, mußte das Erkennen den Kern des Geisteslebens bilden. Wo aber der Mitaufbau einer neuen Wirklichkeit und die Erhöhung des eigenen Wesens in Frage steht, da wird zur Hauptsache eine große innere Wendung, eine wesenumfassende That. Diese That kann nicht auf irgend eine Leistung in der vorhandenen Welt gerichtet sein, da dieser gegenüber eine neue Welt entstehen soll; es kann sich auch nicht innerhalb des gegebenen Seelenstandes der Schwerpunkt in eine andere Kraft, etwa in das Fühlen oder Handeln verlegen, sondern es gilt die Tiefe des eigenen Seins zu

erreichen, durch Aufbietung und Zusammenfassung aller Kraft dem Leben in sich selbst eine Seele zu erringen. Die Entwickelung einer solchen Seele aber macht die Bethätigungen, die bis dahin das Ganze dünkten, zur bloßen Außenseite; es erfolgt eine Abstufung innerhalb des eigenen Seins; es wird nun das Leben rein bei sich selbst beschäftigt und von aller Arbeit an der Umgebung seiner eigenen Tiefe zugewandt. Die Aufdeckung einer solchen innern Bewegung giebt dem Geistesleben zuerst große Aufgaben in sich selbst, zugleich aber eine positive Bedeutung und eine selbständige Stellung, während auf griechischem Boden der Begriff des Geistes vornehmlich durch den Gegensatz zur Sinnlichkeit bestimmt wird und daher um so negativer ausfällt, je reiner er gefaßt werden soll.

Aber es ist nicht das Allgemeine an den Begriffen, das die christliche Lebensführung beherrscht. Sie steht vielmehr ganz unter dem Eindruck der besondern Lage, daß der Mensch mit Gott zerfallen und dadurch seinem eigenen Wesen entfremdet ist; sein echtes Selbst, seine sittliche Existenz ist in dringendster Gefahr, die unsterbliche Seele gilt es vor Tod und Teufel zu erretten. Bei der Schwere der Widerstände erhält das Dasein den Charakter eines gewaltigen Kampfes, einer Entscheidung über Sein oder Nichtsein, über ewige Seligkeit oder ewiges Verderben. Die Frage der Wiedervereinigung mit Gott erhält damit eine stürmische Gewalt, ja Ausschließlichkeit; alle übrigen Aufgaben werden nebensächlich, es kann ein Haß gegen sie entbrennen, wenn sie sich der einen Aufgabe, die allein not thut, in den Weg stellen. So erfolgt eine mächtige Konzentration des Lebens; von einer Gesamtthat muß alle Einzelleistung getragen sein, nun und nimmer kann sich hier bloße Werkthätigkeit ins Weite und Breite verlieren.

Neben so leidenschaftlicher Glut und hinreißender Gewalt des Hauptverlangens muß alles bisherige Streben nach Glück als matt und schattenhaft erscheinen. Ohne Zweifel kann in den menschlichen und geschichtlichen Verhältnissen eine so starke Bejahung des Lebens leicht mit einem unbedingten Lebensdrange, einer selbstischen Festhaltung der Besonderheit zusammenrinnen. Aber dem tiefern Sinn der christlichen Art entspricht dies keineswegs. Denn sie ist durchdrungen von der Überzeugung, daß der Weg zur rechten Selbstbejahung durch die Selbstverneinung führt, daß nicht ein natürliches Sein nur gesteigert, sondern durch die Gemeinschaft mit Gott ein neues, übernatürliches Sein begründet wird. Dieses aber kann nicht die menschliche Kraft auch bei höchster Anspannung erzwingen, sondern göttliche Gnade muß es gewähren. Solcher Überzeugung ist die Religion nicht, wie den alten Denkern, eine freundliche Um-

säumung des Daseins, sondern der Quell eines neuen Lebens, in dem sich erst die Erreichung des Guten und die Überwindung des Bösen zu vollziehen vermag. Wenn die christliche Überzeugung auch dem einzelnen Menschen einen Selbstwert und eine Unverlierbarkeit zuspricht, so begründet sie dies nicht von einer Natur, sondern durchaus von Gott her; sie verlangt einen „neuen" Menschen; der Aufstieg ist unmöglich ohne schwere Opfer, das Neuwerden ohne ein Untergehen.

Zugleich wird durch jene Bindung an Gott das Streben über alle subjektive Willkür hinausgehoben. Die Seele, deren unsterbliches Heil auf dem Spiel steht, ist nicht eine private Angelegenheit des Menschen, ihre Rettung nicht ein Gut, auf das sich allenfalls verzichten ließe, sondern es handelt sich um einen allen sonstigen Werten unvergleichlich überlegenen Schatz, um ein anvertrautes Gut, das der Mensch unter keinen Umständen im Stich lassen darf. Die unsichtbaren Zusammenhänge einer ewigen Ordnung berühren hier mit ihrem Schauer unmittelbar die menschliche Empfindung und geben dem Leben einen ungeheuern Ernst. Aber erdrückt wird es dadurch nicht, da die erhöhende göttliche That unablässig eine Welt der Liebe und Freiheit schafft und auch den Einzelnen in sie zieht. Das Unmögliche wird erreicht, weil die unendliche Macht und Güte sich seiner annimmt. So vergeht alle Starrheit einer sich absondernden Existenz in den Lebensfluten der neuen Welt; unter Befreiung von der Enge eines eigenwilligen Ich gewinnt der Mensch ein weiteres und reineres Selbst. Die volle Teilnahme aber an dem unerschöpflichen Reichtum der neuen Welt ergiebt eine unermeßliche Freude und Seligkeit, die gar nichts zu thun hat mit dem selbstischen Genuß und dem gemeinen Glück.

Mit solcher innern Läuterung erlangt das oft zurückgedrängte, nie unterdrückte Glücksverlangen des Menschen eine volle Rechtfertigung; es verschwindet das Dilemma einer egoistischen Selbsterhaltung oder eines matten Verzichtes auf Glück. Die sonst von der geistigen Arbeit meist geschwächten und eingeengten Affekte, Schmerz und Freude, Sorge und Hoffnung, können jetzt von den bloß menschlichen Interessen abgelöst und in das Geistesleben selbst aufgenommen werden. Damit aber gewinnen sie eine innere Erhöhung und eine unangreifbare Stellung. So bedeutet hier durchweg die Erneuerung nicht eine Abschwächung, sondern eine Verstärkung des Lebensprozesses.

Auch in seiner geschichtlichen Wirkung hat das Christentum einer ermüdeten Menschheit einen neuen Lebensdrang eingeflößt und einer greisenhaften Kultur eine Welt voll großer Aufgaben entgegengehalten. Aufs anschaulichste zeigt dies eine Vergleichung der Philo-

sophen des ausgehenden Altertums und der früheren Kirchenväter. Die Philosophen sind in der Vornehmheit der Form, der Durchbildung der Begriffe, ja der gesamten theoretischen Beweisführung weitaus überlegen. Aber auf aller ihrer Arbeit lastet wie ein Alp das Bewußtsein der völligen Leere und Nichtigkeit unsers Daseins und läßt keine Spannung der Kraft, kein freudiges Ergreifen hoher Ziele aufkommen. Wir verstehen durchaus, wie der Sieg den Anderen zufiel, die eine neue lebenskräftige Wirklichkeit zu bieten hatten und die Menschheit zu mächtiger That und vollem Glück aufriefen.

β. Die engere Verbindung der Menschen.

Das neue Leben bringt eine durchgreifende Wandlung in den gegenseitigen Beziehungen der Menschen, nicht durch Lehren und Begriffe, sondern durch die thatsächliche Leistung. Wie die Erhebung des eigenen Seins zur Freiheit und Einheit den Menschen sich selbst deutlicher erschließt, ihn sich selbst näher bringt, so kann von hier aus auch das gegenseitige Verständnis wachsen, der Mensch dem Menschen durchsichtiger werden, der Eine sich mehr in den Andern hineinversetzen, mit ihm empfinden und leben. Zugleich aber macht der unverlierbare Wert, den der Mensch aus dem Leben mit Gott gewinnt, ihn auch dem Mitmenschen wertvoller; es läßt sich hier von allen Mißständen der Erfahrung auf ein in Gott gegründetes Wesen zurückgreifen und an einem Ideal des Menschen festhalten, ohne den Menschen, wie er leibt und lebt, fälschlich zu idealisieren. Nur aus solchem Festhalten des Menschenwertes kann das Christentum die Liebe zur Grundempfindung machen und zugleich dem Thun positive Ziele geben. Es zeigt hier den schroffsten Gegensatz zu allen Systemen des Mitleids, die durch den Verzicht auf positive Werte schließlich den Menschen zur Nichtigkeit herabdrücken und alle Kraft des Empfindens zerstören müssen. Nun und nimmer kann aus dem Mitleide die Freude am Menschenleben und Menschenwesen, die Befreiung und Beseligung durch die Gemeinschaft hervorgehen, wie sie das Christentum kennt.

Das Leben miteinander wird dabei getragen und verstärkt durch das Bewußtsein einer Gleichheit der Schicksale und der innern Beschaffenheit. Mag das Leben den Einzelnen noch so verschiedene Stellungen und Aufgaben zuweisen, gemeinsam ist die eine, alles andere weit überragende Aufgabe der Bildung eines neuen Wesens; ihr muß sich alle Besonderheit unterordnen, und erst von ihr aus kann sich eine Individualität der Lebensführung bilden. Ja selbst die moralischen Unterschiede der Individuen schwinden und vergehen, sobald der

Mensch sich nicht mehr nach griechischer Art mit anderen Menschen vergleicht, sondern an dem Ideal göttlicher Vollkommenheit mißt und alle relative Schätzung einer absoluten unterordnet.

Was aber aus der allgemeinen Art des Gottesreiches dahin wirkt, der Verbindung der Menschen eine größere Festigkeit und Innigkeit zu geben, das wird weiter bestärkt durch die Gemeinschaft der großen geschichtlichen Erfahrungen. Jene Wendungen, die das Leben tragen und stützen, gehen nicht bloß an einzelne Individuen, sondern an das Ganze, sie verlangen eine Gestaltung des Ganzen, sie bedürfen zu ihrer Festhaltung im menschlichen Kreise der Kraft des Ganzen. So wird hier die Menschheit zu einer innern Gemeinschaft des Lebens verbunden; in solcher Gemeinschaft kann der Einzelne aus dem Ganzen empfangen und dem Ganzen mitteilen, das Leiden und Thun des Einen eine Bedeutung für den Andern gewinnen. Ja alles Erlebnis des Einzelnen wird durch das Geschick des Ganzen hindurch erlebt und darauf als auf einen beharrenden Grund aufgetragen.

Freilich entspringen aus solchen Wandlungen auch große Probleme und Spannungen. Alles Wachstum der Gemeinschaft soll die Selbständigkeit des Individuums nicht unterdrücken; hat doch gerade das Christentum das Individuum unermeßlich erhöht und — namentlich in den ersten Jahrhunderten — alle Wendung zum Guten auf seine Freiheit gestellt. Wie leicht aber die Gegensätze, welche die christliche Lebensführung nach ihrer Grundidee umspannen und miteinander steigern will, in den geschichtlichen Verhältnissen sich schroff entzweien und feindlich gegeneinander wenden können, das bedarf keiner Darlegung; bildet doch hier die ganze Geschichte des Christentums einen unablässigen Kampf.

γ. Der Gewinn einer Geschichte.

Die antiken Lebensanschauungen trugen durchweg einen ungeschichtlichen Charakter. Die geschichtsphilosophischen Lehren von dem Abrollen unendlicher gleichartiger Kreisläufe und der steten Zurückkehr zum Anfangspunkt waren nur der Ausdruck der Überzeugung, daß alle Bewegung im Grunde nichts Neues bringt und das Leben nichts von großen Wandlungen zu erwarten hat. In guten Tagen entstand daraus kein Schmerz, weil die Gegenwart das Leben ausfüllte; in schlechten ließ sich ein Gefühl der Leere nicht niederkämpfen. Eine wahrhaftige Geschichte war schon deshalb ausgeschlossen, weil die letzte Entscheidung über den Weltlauf nicht in freien Thaten, sondern in notwendigen Prozessen lag, das Leben aber seine Aufgabe und seine Befriedigung in der Anschauung einer von Ewigkeit zu

Ewigkeit vorhandenen Weltharmonie fand. Wohl gilt bei den tiefsten griechischen Denkern das zeitliche Leben als ein Abbild der Ewigkeit, aber eben als ein bloßes Abbild; es giebt hier kein Eingehen des Ewigen in die Zeit, und es bleibt unerfindlich, wie das Geschehen in unserm Kreise für die Substanz der Wirklichkeit etwas bedeuten kann. Dies alles hat das Christentum gewaltig verändert. Hier erfolgt eine Eröffnung der ganzen Tiefe des Ewigen in der Zeit, und es wird durch solche Eröffnung der anfängliche Befund des Daseins mächtig erhöht, es werden inmitten der Zeit ungeheure Bewegungen hervorgerufen. Wird sie doch jetzt zum Schauplatz des gewaltigsten Kampfes; hier entscheidet sich das Schicksal des Ganzen wie des Einzelnen, hier erfolgt die Befreiung von dem bloßen Naturstande, hier die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden. Nunmehr läßt sich in Wahrheit von einer Weltgeschichte reden, nun zuerst gewinnt auch das individuelle Leben eine wahrhaftige Geschichte. Nun ist das Leben nicht bloß ein Aufweisen und Darstellen eines unveränderlichen Wesens, sondern die Dinge geraten in Fluß, die That vermag in das Wesen zurückzuwirken und es zu erhöhen; bei solcher Befreiung von einer gegebenen Natur sind die Individuen, Völker und auch das Ganze der Menschheit nicht mehr an ein zugewiesenes Maß des Vermögens gebunden, sondern sie können in großen Erschütterungen und Umbildungen neue Anfänge setzen und ursprüngliche Kräfte erzeugen; sie können mit sich selbst kämpfen und über sich selbst hinauswachsen.

Aber wiederum entsprechen so fruchtbaren Wandlungen schwere Verwickelungen. Wie das Ewige in die Geschichte eingehen könne, ohne seine Ewigkeit abzulegen, wie das Göttliche an der Zeit mit ihrem Werden und Wandel teilhaben könne, das bleibt ein unerklärliches Rätsel. Es zieht sich hier durch die ganze Geschichte des Christentums ein großer Gegensatz und ein harter Streit. Die Einen stellen die Ewigkeit vor die Geschichte, die Andern die Geschichte vor die Ewigkeit. Hier die Neigung, sich auf feste und anschauliche Thatsachen zu konzentrieren und sie mit voller Eindringlichkeit auf die Seele des Menschen wirken zu lassen, aber auch die Gefahr sowohl einer anthropomorphen Gestaltung des Göttlichen als einer Unterordnung der Gegenwart unter die Vergangenheit, sowie einer Einengung des christlichen Gedankenkreises; dort das Streben, das Christentum in Wesen und Wirken als eine universale und fortlaufende Thatsache zu verstehen, alle geschichtliche Leistung in unmittelbare Gegenwart zu verwandeln und zugleich mit dem Erkennen zu durchleuchten, aber auch die Gefahr, das Geschichtliche zu verflüchtigen und das

Ganze zu sehr in eine bloße Weltansicht zu verwandeln. Aber in allen Kämpfen bleibt der Gewinn einer Geschichte und damit die gewaltigste Erhöhung des Lebens und Thuns.

δ. Die neue Grundstimmung des Lebens.

Wie in der Gestaltung des christlichen Lebens durchgängig Gegensätze zusammentreffen, so steht auch seine Schätzung unter widerstreitenden Einflüssen, und es entwickelt sich aus ihrem Zusammenwirken ein durchaus eigentümlicher Typus der Lebensstimmung. — Es widerspricht durchaus der Art des Christentums, das Leid von vornherein abzuschwächen und dem Menschen als unerheblich einzureden; kaum ist ihm etwas so feindlich und widerwärtig als eine Theodicee mit ihrem Unterfangen, die Welt, wie sie ist, als ein Reich der Vernunft darzustellen; wird dadurch doch die ganze Wendung zu einer neuen Welt, mit der das Christentum steht und fällt, für überflüssig erklärt. In Wahrheit muß das Christentum mit seiner Vertiefung des Lebensprozesses, seinem Bestehen auf absoluter Vollkommenheit, seiner Steigerung des Wertes des Menschen und jedes Einzelnen, seinem heißen Verlangen nach Liebe und Glück die Empfindung für alles Dunkel und Leid unermeßlich steigern. So hat es denn die volle Anerkennung des Leides dem Menschen keineswegs verwehrt, vielmehr die Abstumpfung dagegen als eine Verhärtung des Herzens verworfen. Gerade dieses, daß das Christentum gestattet, alle Mißstände und Schmerzen des Daseins zur offenen Aussprache zu bringen, die Empfindung des Leides voll ausklingen zu lassen, hat ihm, bei seinem ersten Auftreten und immer von neuem, die Gemüter der Menschen gewonnen; das sonst unterdrückte Gefühl konnte sich damit frei entfalten, das ganze Leben mußte an Innigkeit und Wahrhaftigkeit gewinnen.

Aber so fern das Christentum einem flachen Optimismus steht, so fern ist es auch einem verzweifelnden Pessimismus. Die nächste Welt, deren Elend den Menschen zu überwältigen droht, bildet nicht den Abschluß; eine felsenfeste Überzeugung trägt über sie hinaus in ein Reich göttlichen Lebens jenseit aller Konflikte. Daß die Vernunft die Wurzel aller Wirklichkeit bildet, wird hier mit größerer Energie verfochten, als irgend sonst. Sodann erfolgt hier nicht nur eine Befreiung vom Leide, sondern auch eine innere Erhöhung des Leides. Gott selbst hat es auf sich genommen und es dadurch geheiligt; nicht mehr erscheint es jetzt als starre Unvernunft, sondern als ein Mittel zur Erweckung, Läuterung, Umwandlung des Lebens; der Niedergang dient hier einem Aufstieg, die Vernichtung einer Erhöhung, der dunkle

Weg des Todes wird zur Pforte eines neuen Lebens. Wie die göttliche Liebe die tiefsten Abgründe nicht gescheut hat, so kann nun auch im menschlichen Kreise das Leid eine aufopfernde Hingebung und thatkräftige Liebe entzünden. Im Leide bildet sich das innigste Verhältnis zu Gott, und die Gemeinschaft des Leides wird das stärkste Band der menschlichen Gemüter. So findet auch das Handeln eine andere Stellung zum Leide. Hier wird die Unvernunft des menschlichen Daseins nicht zurückgeschoben und ferngehalten, sondern es gilt, sie aufzusuchen und mit aufopfernder Arbeit anzugreifen, an dem Leide Liebe zu erweisen und aus ihm Liebe zu erwecken. Der Kampf gegen das Leid, namentlich die innere Überwindung des Leides, wird hier zum Hauptinhalt des Strebens. In solcher Gesinnung kann das Christentum das verachtete Kreuz zu seinem Symbol erheben und das Denken und Sinnen unablässig auf das Leid richten, ohne dem Leid zu unterliegen. Während die alte Kunst im Tode selbst das Leben durch seine nachdrückliche Darstellung festzuhalten sucht und dadurch das Denken vom Tode zum Leben zurücklenkt, stellt die christliche Kunst mit ihren Heiligen- und Märtyrerbildern mitten in das Leben, seine Arbeiten, seine Freuden den Tod hinein, nicht, um es dadurch niederzudrücken, sondern um es größeren, unsichtbaren Zusammenhängen einzufügen.

Unbestreitbar ist diese Behandlung des Leides nicht selten in eine spielende Sentimentalität, in ein schwelgendes Genießen ausgeartet. Aber es widerspricht dies durchaus dem Geiste des Ganzen, indem nicht bloß sein großer Ernst eine solche Wendung verbietet, sondern auch Leid und Unvernunft mit der innern Erhebung darüber keineswegs verschwinden; das Rätsel des Bösen macht unablässig zu schaffen. Die eigene Entwickelung des christlichen Lebens ist von so viel Kämpfen, Sorgen und Zweifeln durchwirkt, daß für ein genießendes Verhalten gar kein Raum bleibt. Die Erfahrung jener Sorgen und Kämpfe klingt nicht nur in die Seligkeit hinein, sondern es wächst durch den Gegensatz der neuen Güter die Empfindung des Schmerzes; was an Gutem fehlt, wird nun erst recht zur Sache herber Entbehrung. Nur der innere Anblick des Kampfes ist verändert, nicht aber der Kampf selbst aufgehoben; auch noch im letzten Abschluß verbleibt die christliche Lebensanschauung dabei, das Böse nicht schwächer, sondern stärker erscheinen zu lassen, aber ihm eine neue, unvergleichlich überlegene Welt entgegenzusetzen. So erhalten sich innerhalb Eines Lebens nebeneinander eine schmerzliche und eine freudige Stimmung; das Leid kann die Freude nicht stören, die Freude das Leid nicht auslöschen. Indem aber jedwedes sich voll entwickeln

und rein ausleben kann, erhält das Dasein eine große Weite und eine unablässige innere Bewegung. Was aber das Leben erfüllt, das drängt in der Kunst zum Ausdruck; nichts ist charakteristischer für die christliche Kunst, als die Befreiung der Stimmung und das Schweben zwischen den äußersten Gegensätzen von Dunkel und Licht, von Jammer und Seligkeit.

d. Die Verwickelungen und die Gröfse des Christentums.

So zeigen sich im Christentum Gegensätze über Gegensätze, seine Lebensführung trägt einen durchaus antithetischen Charakter, wie denn auch die großen Persönlichkeiten des Christentums gern Antithesen verwenden, die das Schwerste als leicht, das Fernste als nahe, das Unmögliche als alltäglich verkünden. Der Zusammenstoß der Gegensätze erzeugt eine fortwährende Bewegung; dadurch wächst das Leben gewaltig in die Weite und die Tiefe, es vollzieht sich eine Durchgeistigung der Wirklichkeit. Aber zugleich bleibt das Ganze immer im Suchen und Kämpfen, es behält eine unfertige, unausgeglichene, irrationale Art; immer von neuem treibt das christliche Leben Probleme hervor, ja es wird sich immer von neuem selbst zum Problem, es muß seine eigene Höhe immer von neuem wieder erklimmen. Dabei drohen unablässig schwere Gefahren und Hemmungen; die Geschichte kann hier kein ruhiger Fortgang sein, sie wird ein Wechsel von Vordringen und Zurückweichen, von Steigen und Sinken, von Abfall und Wiederfinden.

Was der christliche Lebenskreis an Spannungen in sich trägt, das wird gewaltig verschärft durch das Verhalten des Menschen. Was ihm als die letzte und allbeherrschende Wahrheit entgegentritt, das wird er auch bei sich zu einem fertigen Abschluß, zu einer endgiltigen Gestaltung zu bringen suchen, ja suchen müssen; dabei aber unterliegt er den Schranken sowohl seiner natürlichen Art als den besonderen der geschichtlichen Lage; er wird immer in Gefahr sein, einen Teil für das Ganze, eine Erscheinungsform für das Wesen einzusetzen, damit aber das unerschöpfliche, immer neu aufquellende Leben in eine starre Form und Formel zu zwängen und seine Wirkung schwer zu lähmen. Daher müssen solche vermeintlich fertigen Abschlüsse immer wieder aufgelöst werden, damit das Ganze sich erhalte und sein Geist immer reiner und kräftiger wirke. Solche Auflösungen und Neubildungen aber können nicht erfolgen ohne schwere Erschütterungen und Gefährdungen, immer von neuem muß das Christentum den Kampf um sein Dasein führen, immer von neuem sich gegen Zweifel und Anfechtungen aufarbeiten.

Diese Bewegungen müssen um so gewaltiger erscheinen, je mehr die eigentümliche Art und Größe des Christentums zur Anerkennung gelangt. Wie es sich uns darstellte, ist es keine bloße Moral, auch keine bloße Religion in dem Sinne einer Hingebung an ein nicht näher bestimmtes göttliches Wesen. Vielmehr liegt hier alles daran, daß aus dem Verhältnis zum vollkommenen Geiste ein neues, höheres, das Dasein erst wahrhaft beseelendes Leben entsteht. Dies neue Leben aber kann sich unmöglich entwickeln und die Welt unterwerfen als bloße Gesinnung und Stimmung der Individuen, es muß sich zu einer eigentümlichen Wirklichkeit ausbauen; in dem Streben danach aber wird es die ganze Verwickelung seiner eigenen Stellung empfinden müssen.

Das Christentum strebt hinaus über alle Natur; es müßte sich selbst vernichten, wollte es sich zu einer bloßen Ausbildung und Fortführung naturhafter Ordnung herabsetzen lassen; auch die Welt, die es entwickelt, muß übernatürlicher Art sein. Aber bei aller Erhebung über die Natur kann es ein Reich der Natur mit eigentümlichen Kräften und Gesetzen nicht verdrängen; ja es muß für seine eigenen Zwecke ein anderes, anfängliches, allgemeineres Leben voraussetzen, über das es hinausstrebt, ohne das es aber — wenigstens für den Menschen — nicht seine eigene Kraft entfalten, ja nicht zur Sache wahrhaftiger Empfindung werden kann. Das Christentum will ein Reich der Liebe und Gnade entwickeln, aber muß nicht zuvor die Gerechtigkeit wirken und ein Reich strenger Gesetzlichkeit begründen, bevor Liebe und Gnade einsetzen können? Jenes will am Punkt der Neubildung alle Zusammenhänge abbrechen und das Wunder eines ursprünglichen Schaffens vollziehen, aber muß nicht auch das Streben nach Befreiung von lastender Kausalität eine kausale Ordnung um sich anerkennen, würde ohne eine solche nicht alles blinder Willkür preisgegeben? Nun beherrscht aber diese allgemeinere, naturverwandte Art nicht nur die äußeren Verhältnisse, sondern auch unser eigenes Vorstellen und Empfinden, wenigstens nach seiner nächsten und durchschnittlichen Art; es kann daher das neue Leben auch innerlich nie zur angemessenen Darstellung gelangen, es wird sein tiefstes Wesen in einem Gegensatze zur Form und Erscheinung aufrecht erhalten müssen. Aber zugleich kann es für sein Wirken nicht auf irgend welche Darstellung und Erscheinung verzichten. Ein solcher Widerspruch ist einigermaßen zu überwinden nur, wenn alle Festlegung nur provisorisch gilt und das Verhältnis von Inhalt und Form in unablässiger Bewegung bleibt; es heißt immer neue Wege suchen, immer von neuem die Mittel erwählen, welche das Ewige in der Zeit, das

Übernatürliche in der Natur am besten zur Wirkung zu bringen versprechen. Solche Forderung der Sache aber stößt hart zusammen mit dem Verlangen des Menschen nach einer greifbaren, in jeder Hinsicht fertigen Wahrheit, mit seinem Unvermögen, auch in dem Wandel der Erscheinung eine unwandelbare Wahrheit des Wesens festzuhalten.

Aber weit gefährlicher als die Spannung zwischen Wesen und Erscheinung und eine starre Festlegung des Übernatürlichen ist das Eindringen naturhafter Elemente in die eigene Substanz des Christentums bis zu einer Beugung des neuen Lebens unter die Zwecke der natürlichen Welt. Es kann das gröber und feiner, offen und versteckt, mehr von innen oder mehr von außen geschehen. Jederzeit bestand die Gefahr, daß die innere Umwandlung, welche das Christentum fordert, nicht bis zur Tiefe des Wesens durchgreift, sondern eine bloße Zuthat, eine täuschende Umhüllung bleibt, daß namentlich das Individuum alle Kräfte und Verheißungen des neuen Lebens in den Dienst einer ungebrochenen Lebensgier, eines selbstischen Glücksverlangens stellt. Eine mildere Form, aber auch eine Verkehrung ist es, wenn der ganze Inhalt des Christentums auf das bloße Gefühl bezogen und in subjektiven Genuß verwandelt wird. Die gröbste Verzerrung aber bildet die Hereinziehung des Christentums in das politische Parteiwesen, seine Herabsetzung zu einem Mittel für die Aufrechterhaltung bestehender, wenn auch noch so unvernünftiger Verhältnisse, seine Aufbietung für den Schutz selbstischer Standesinteressen. Aus allen solchen Wendungen ist unsäglich viel blinder Eifer und wilde Leidenschaft, Haß und Streit, vor allem aber Scheinwesen und Pharisäismus hervorgegangen, und es hat diese innere Entstellung dem Christentum weit mehr geschadet als alle Angriffe von außen her. Aber wenn der Pharisäismus ein schwerer Schade, so ist er darum nicht die Schuld des Christentums selbst. Seine tiefere Seele hat sich der Verkehrung stets zu erwehren gesucht, seine innere Geschichte ist ein fortwährender Kampf für die strenge Wahrheit gegen den bequemen Schein, für sein echtes Wesen gegen den bloßen Namen.

Zu allen diesen inneren Verwickelungen kommt der unablässige Angriff von außen her, die mit den Fortschritten der Kultur immerfort wachsende Macht des Zweifels. Das Christentum hat den unmittelbaren Eindruck der Welt gegen sich, es scheint sogar immer weiter in die Ferne zu rücken. Um sich dagegen zu behaupten, muß es immer energischer eine Umwälzung der gesamten Weltansicht vollziehen, muß es aller sichtbaren Welt eine unsichtbare entgegensetzen

und sie als die Seele aller Wirklichkeit verfechten. Dazu bedarf es nicht nur einer Aufrufung der ganzen Persönlichkeit, sondern auch eines Hindurchgehens durch Erfahrungen und Wandlungen, auch einer heroischen Erhebung der Gesinnung und des Wesens. Ein heroischer Charakter ist auch dieser Lebensführung bei aller Innigkeit und Weichheit nicht zu bestreiten. Aber der Heroismus ist ein anderer als der antike; er ist ein Heroismus der reinen Innerlichkeit und der schlichten Menschlichkeit, der Heroismus des Kleinen und Einfachen, freudigen Glaubens und williger Aufopferung.

In den menschlichen und geschichtlichen Verhältnissen aber läßt das alles unsägliche Verwickelungen erwarten; mehr als irgend sonst ist hier die Geschichte ein mühsames Suchen des eigenen Wesens, ein Kämpfen um die eigene Höhe. Aber doch kein bloßes Kämpfen, sondern auch ein Siegen und Erneuern; wir brauchen nur von den einzelnen Phasen auf das Ganze zu blicken und von der äußern Erscheinung zu den bewegenden Kräften vorzudringen, um eine gewaltige unserer Wirklichkeit eingesenkte Lebensmacht zu erkennen und tiefster Wirkungen auf das Ganze des menschlichen Seins innezuwerden.

Das Christentum hat eine neue Welt eröffnet und durch die Verknüpfung mit ihr dem menschlichen Wesen eine unvergleichliche Größe und Würde, der Lebensarbeit einen ungeheuren Ernst und eine wahrhaftige Geschichte gegeben. Es konnte das Elend der Weltlage nicht einfach aufheben, aber es hat über jene Gesamtlage hinausgehoben und damit das Feindliche innerlich überwunden. Es hat das Leben nicht leichter, sondern schwerer gemacht, aber in einer ursprünglichen Tiefe des Wesens hat es allen Druck vom Menschen genommen, indem es hier sein ganzes Sein auf die Freiheit stellte und alle Fesseln des Schicksals und einer fertigen Natur zerbrach. Es hat keinen endgiltigen Abschluß, keine bequeme Ruhe gebracht, sondern es hat den Menschen in die gewaltigsten, scheinbar aussichtslosen Kämpfe gestürzt, es versetzt sein ganzes Dasein in eine unablässige Erregung. Aber es hat nicht nur inmitten dieser Kämpfe und Spannungen den Gehalt des Lebens mächtig gehoben, es hält stets ein Gebiet gegenwärtig, wohin der Kampf nicht reicht, und von wo sich Frieden über alles Dasein auszubreiten vermag. Mit dem allen hat es nicht nur die Individuen zu einer wesenerhöhenden Umwandlung aufgerufen, sondern auch den Völkern und der Menschheit die Möglichkeit einer steten Erneuerung, wir möchten sagen eine ewige Jugend eröffnet. Von allen Irrungen der Weltverhältnisse konnte es sich immer wieder in ein Reich des Glaubens und des Gemütes als

in seine wahre Heimat zurückziehen, um dort seine Kraft zu sammeln, ja seine Gestalt zu erneuern. Alle Einwendungen der fortschreitenden Kultur, aller Widerspruch der wissenschaftlichen Arbeit berührten sein tiefstes Wesen gar nicht, weil es von Haus aus etwas Anderes und Höheres sein wollte als die bloße Kultur, weil es namentlich nicht eine vorhandene Welt abbilden oder weiterführen, sondern ein neues Reich schaffen wollte. So ist das Christentum bei allen seinen Problemen und Mißständen thatsächlich die bewegende Macht der Weltgeschichte, die geistige Heimat der Menschheit geworden und selbst da geblieben, wo der Widerspruch gegen die kirchliche Fassung das Bewußtsein erfüllt.

2. Die Lebensanschauung Jesu.

a. Die Grundlagen.

Daß der Idealgehalt des Christentums sich innerhalb des geschichtlichen Lebens so mächtig erweisen konnte, und daß hier in aller Bewegung ein fester Bestand, in aller Spaltung eine Gemeinschaft blieb, das bewirkte vornehmlich das Leben und Sein der das Christentum geschichtlich begründenden Persönlichkeit Jesu. Das in ihm durch ursprüngliche That eröffnete Leben enthält natürlich auch eine Lebensanschauung; so wenig diese unmittelbar ein Stück der philosophischen Gedankenbewegung bildet, so darf sie doch unserer Untersuchung nicht fremd bleiben, weil sich alle Lebensbilder der christlichen Geschichte auf sie zurückbeziehen. Wir vergessen dabei nicht, daß die volle Tiefe und Kraft jener Lebensanschauung sich nur bei steter Verbindung mit dem in ihr wirksamen persönlichen Sein und Schaffen erschließen kann; wir sind uns der Unvollkommenheit unserer zunächst dem Lehrgehalt zugewandten Darstellung völlig bewußt. Aber entsagen können wir deswegen jener Aufgabe nicht.

Zur geschichtlichen Ausweisung sei bemerkt, daß unsere Darstellung sich ausschließlich auf die Reden der drei ersten Evangelien als der zweifellos besten Überlieferung begründet. Diese ergeben in Wahrheit ein zusammenhängendes, vollausgeprägtes Bild. In seiner Innerlichkeit ist Jesus uns besser bekannt als irgend ein Held der Weltgeschichte. Genauere Notizen über das Äußere seines Lebens entbehren wir gern; wichtiger wäre eine Aufklärung über sein inneres Werden. Denn darüber läßt auch die Überlieferung keinen Zweifel, daß er von jüdischen Vorstellungen ausging, und daß ihn zunächst die nationale Messiasidee ergriff und mit ihrer Erwartung der Gründung

eines Reiches der Frommen auf Erden erfüllte. Aber sie lassen auch keinen Zweifel darüber, daß sich über das Nationale und Äußere immer stärker ein Reinmenschliches und Innerliches hinausgehoben und jenes, wenn auch nicht aus der Vorstellung verdrängt, so doch im Wesen überwunden hat. Diese Höhe allein aber hat eine weltgeschichtliche Bedeutung; an sie hat sich daher unsere Darstellung zu halten.

Wie in der Gesamtwelt des Christentums, so ist auch in der Lebensanschauung Jesu ein Grundbestand und eine Weiterbildung durch die Erfahrungen des Lebens zu unterscheiden. — Der Kern der gesamten Lehre ist die Eröffnung einer neuen Welt und Lebensordnung, des „Himmelreiches", das sich in weitem Abstand, ja schroffem Gegensatz befindet zur ersten, natürlichen Lage, zum gewöhnlichen Thun und Treiben der Menschen, zur „Welt". Die Gewißheit jener neuen Welt beruht nicht auf einer wissenschaftlichen Beweisführung und verwickelten Schlußfolgerung, sondern sie liegt unmittelbar in der Thatsache der lebendigen, das ganze Wesen erfüllenden Entwickelung. Daher erscheint das Himmelreich nicht als etwas Fernes, erst auf weiten Wegen und Umwegen Erreichbares, als ein Gegenstand bloßer Verheißung und Hoffnung, sondern als etwas ganz Nahes, unter uns mit einleuchtender Klarheit Gegenwärtiges, jeden Augenblick Ergreifbares, als eine volle Wirklichkeit auch in unserm Lebenskreise. Wohl hat die neue Welt ihre Wahrheit und Reinheit zunächst als persönliches Erlebnis, ja individuelle Erfahrung des Meisters („mein Vater im Himmel"), aber sie soll sich ausdehnen in die Weite und alle Menschen in sich aufnehmen, an jeden richtet sie die Einladung zur Teilnahme. Ihr Inhalt aber entscheidet nunmehr über die Richtung alles Lebens und Thuns.

Es ist aber das neue Reich vor allem eine Sache der reinen Innerlichkeit; es liegt jenseit aller äußeren Leistungen und Geberden. Im Innern aber fordert es nicht eine Vielheit von Bethätigungen und stellt nicht schwierige Aufgaben, sondern es faßt das ganze Leben zu einer einzigen That zusammen; diese That ist die volle und ausschließliche Hingebung an Gott, das Aufgehen des ganzen Wesens in die Gemeinschaft mit Gott. Dies wird nunmehr das Gut aller Güter; was immer einen Wert haben soll, das muß sich von hier aus begründen. In jener Gemeinschaft entwickelt sich ein reiner Zusammenklang des innersten Lebens, eine volle Erschließung des Wesens in der gegenseitigen Mitteilung, ein Reich allumfassender Liebe und unbedingten Vertrauens, ein sicheres Geborgensein des Menschen in der Güte und Barmherzigkeit des weltbeherrschenden Gottes, mit dem Allen aber unmittelbar die volle Seligkeit. Denn in nichts Anderm

liegt sie als in der innern Einigung mit Gott und von ihm aus mit allen Menschen, den Kindern Gottes. Alle Sorgen und alle Kümmernisse erlöschen in der unmittelbaren Gegenwart des göttlichen Lebens, dem „Schauen“ Gottes; über alle Wirren und Gegensätze hinaus wird der Mensch in ein Reich des Friedens gehoben und mit einer überströmenden Freude an den Schätzen des neuen Lebens erfüllt.

Das Ganze ist zunächst rein innerer Art, aber auch die äußeren Verhältnisse verwandeln sich mit der neuen Ordnung. Der Mensch bleibt nirgends fremden Gewalten hilflos preisgegeben, auch in das sinnliche Dasein erstreckt sich die Fürsorge des allmächtigen Gottes. Was irgend dem Menschen not ist, wird ihm zufallen, und es wird ihn nichts treffen, was ihm nicht zum Guten dient. Es entwickelt sich ein eigentümlicher Begriff des Glaubens, der in erster Linie die inneren Güter, dann aber das gesamte Ergehen umfaßt. Es waltet die felsenfeste Zuversicht der Gewährung alles in vertrauender Gesinnung Erbetenen; denn können schon die Menschen, „die ihr doch arg seid,“ den Ihrigen Gutes thun, wieviel mehr wird es Gott denen thun, die ihn bitten. So kann der rechte Glaube „Berge versetzen“. Demnach fehlt der neuen Welt, dem „Himmelreich“, nichts zur Vollkommenheit; es bleibt nichts Feindliches, das seine Seligkeit stören könnte.

Eine Anschaulichkeit erhält diese Welt durch das die Gedanken stets begleitende und durchflechtende Bild von dem Familienleben, dem gegenseitigen Verhältnis der Eltern und Kinder. Wie hier sich einerseits eine liebevolle, aufopfernde, um Lohn und Dank völlig unbekümmerte Fürsorge, andererseits eine unbedingte Hingebung und ein sicheres, ja selbstverständliches Erwarten der Hilfe findet, wie nicht eine besondere Leistung, sondern das ganze Sein, die lebendige Gegenwart des Anderen Freude erregt, wie sich der Mensch als Ganzes giebt und den Anderen als Ganzes nimmt, so verhält es sich in weitaus gesteigerter und vollendeter Weise im Reiche Gottes. Das Menschliche kann dabei ein Bild des Göttlichen werden, weil es von vornherein im Licht des Göttlichen, in reiner und edler Weise gesehen wird. Daß aber das neue Leben in den Gesinnungen und Verhältnissen des Familienkreises seinen angemessensten Ausdruck findet, das bekundet eine durchaus charakteristische Art, namentlich im Gegensatz zum antiken Idealismus. Denn bei diesem ist es das Bild des Staates, das die Gestaltung des Zusammenseins beherrscht, und die leitende Idee des Handelns bildet die Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit, welche Leistungen verlangt und nach ihrer Höhe dem Einzelnen sein Ergehen zumißt. In dem neuen Reich der Kindschaft Gottes

hingegen verschwinden alle Unterschiede der Leistung wie auch der Kraft; von Haus aus sind alle Menschen Gott gleich nahe und ein Gegenstand gleicher Liebe; was hier gewollt wird, ist die Hingebung des ganzen Wesens, die Tiefe des Verlangens, die Innigkeit des Vertrauens zu Gott. Das aber ist jedem möglich, und das bedarf keines äußern Werkes.

Je ausschließlicher alles an dieser einen Wendung des Wesens liegt, desto entschiedener wird darauf bestanden, daß sie ohne allen Abzug, ohne alle Gegenwirkung erfolge, daß alles Thun ausschließlich der einen Aufgabe diene. Wie selbst im täglichen Leben der Mensch alles aufwendet, um einen in seinem Acker verborgenen Schatz zu heben, die kostbare Perle zu finden, von der ihm Kunde geworden, so muß noch viel mehr das unvergleichlich höhere geistige Gut unser ganzes Sinnen einnehmen. Bequeme Abfindungen sind hier unstatthaft, nichts Fremdes darf den Menschen beschäftigen. Denn was immer sein Streben anzieht, das wird in die Gesinnung dringen und die Hingebung an das höchste Ziel mindern: „wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz“. So entsteht ein schroffer Gegensatz zwischen einem Gott und einem der Welt zugewandten Leben; mit allem Ernst ergeht die Forderung, nicht zwei Herren zu dienen, alles Zögern und Zaudern hinter sich zu lassen. „Wer seine Hand an den Pflug legt und sieht zurück, der ist nicht geschickt zum Reich Gottes.“ Selbst nützliche, ja überaus wertvolle Dinge werden verwerflich, sobald sie in einen Widerspruch mit der einen Aufgabe geraten; das Auge ist auszureißen, die Hand abzuhauen, wo sie den ganzen Menschen gefährden. Alles Erwägen und Schwanken weicht dem einen Gedanken: „Was hilfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und litte Schaden an seiner Seele“? Von solcher Höhe der Gesinnung und Betrachtung erfolgt eine kräftige Abweisung des Strebens nach Reichtum und irdischem Besitz, der Hingebung an die niederdrückenden Sorgen des Alltages, des Vorausdenkens und Grübelns in die ferne Zukunft; „es ist genug, daß ein jeglicher Tag seine eigene Plage habe“. Die Sorge um das ewige Leben und die Freude an seinem Besitz soll den Menschen über alle diese Dinge hinausheben.

Aus solcher Forderung erwächst eine eigentümliche Schätzung menschlicher Lebens- und Gemütslagen: was immer ein kräftiges Verlangen, einen Hunger und Durst nach dem ewigen Leben erweckt, das wird hochgehalten, verworfen hingegen, was in die fremde Welt verwickelt und sie wert macht. Da aber alles äußere Gelingen und Behagen dies thut, so entwickelt sich eine völlige Umkehrung der üblichen Wertschätzung der Menschen und Dinge. Als dem Himmel-

reich nahe gelten die Armen und Leidenden, die Niedriggestellten und Unterdrückten, als ihm fern die Reichen und Gewaltigen; denn jene kommen so viel leichter zum Bewußtsein ihrer Hilfsbedürftigkeit, zum Verlangen nach dem höhern Leben. Nicht minder erscheinen im Vorteil die Ungelehrten und Unzünftigen gegenüber den Klugen und Weisen, die sich fertig wähnen und ihr Genügen bei sich selbst finden. Ja wie nach alltäglicher Erfahrung der Mensch dem, was er verlor, die meiste Aufmerksamkeit widmet, so erscheint auch der vom Guten verirrte Mensch, der Sünder, als ein Gegenstand besonderer Sorge; wie der verlorene Sohn bei der Rückkehr zur Heimat eine stärkere Glut des Verlangens mitbringt, so scheint ihm eine größere Innigkeit väterlicher Liebe entgegenzuschlagen.

In verwandter Gedankenrichtung erscheinen dem neuen Reich besonders nahe die Menschen friedfertiger und sanftmütiger Art, diejenigen, deren Lauterkeit des Wesens und Reinheit des Herzens unberührt blieb von den Verwirrungen der Welt, die Menschen schlichten und einfachen Gemütes, denen die Verwickelungen des Lebens nicht den Sinn für das geraubt haben, was vor allem not thut. Wir gewahren in diesem Allen das tiefe Sehnen einer großen und reinen Seele von einem raffinierten Kulturstande mit der Stumpfheit und Unwahrhaftigkeit seines Empfindens zur Ursprünglichkeit und Einfalt einer idealen, von der Verfälschung unberührten Natur; hinter dem gewohnheits- und gewerbsmäßigen Treiben, der Starrheit und Enge der alltäglichen Lebensführung eröffnet sich hier aus dem Grundverhältnis des Menschen zu Gott ein reiches, ununterbrochen fortquellendes Leben; in der Tiefe und Stille des Gemütes ersteht das Heiligtum einer neuen Welt.

In solchen Zusammenhängen bestärkt sich die schon erwähnte Schätzung des Kindeslebens. Das Kind — offenbar wird vornehmlich an das zarte, hilflose Kindesalter gedacht — in der Schlichtheit seines Wesens und der Unbefangenheit seiner Hingebung, seinem Hangen an anderen und seinem Leben mit anderen, wird das rechte Vorbild derer, die nach Gott verlangen; es ergeht die Forderung, umzukehren und zu werden wie die Kinder. Zugleich wird das Kindeswesen allererst dem geistigen Auge der Menschheit erschlossen. Das Kind erscheint als etwas Heiliges und Unantastbares, als von göttlicher Liebe behütet und dem göttlichen Wesen besonders nahe; „ihre Engel im Himmel sehen allezeit das Angesicht meines himmlischen Vaters“. In solchen schlichten Sätzen erscheint die gewaltigste Umwälzung menschlichen Empfindens. Auch das spätere Altertum hat sich viel mit dem Kinde und seinem Leben beschäftigt, in Kinderstatuen fand

seine Kunst einen Lieblingsvorwurf. Aber es sah in dem Kinde keineswegs den Keim und die Ahnung einer neuen reineren Welt, sondern lediglich die volle und frische Natur; jene Kunstwerke „geben durchweg das Drollige, Schalkische, Lustige, auch wohl das Zänkische und Diebische, vor allem aber diejenige derbe Gesundheit und Kraft, welche ein Hauptattribut des Kindes sein sollte“ (Burckhardt). So ist die innere Kluft beider Welten nirgends deutlicher als in der äußern Annäherung.

In dem neuen Leben streben Ernst und Milde zu vollem Gleichmaß. Indem sich die rettende Thätigkeit vornehmlich der Schwachen und Verirrten, der Mühseligen und Beladenen annimmt und alle Schuld durch verzeihende Gnade tilgt, indem ferner nicht starre Normen, sondern das Gesetz der Liebe und die Innerlichkeit der Gesinnung alle Verhältnisse beherrschen, erweist sich das Joch als sanft und die Last als leicht. Nicht um zu zerstören und zu verderben, sondern um zu erhalten, das Verlorene zu suchen und selig zu machen, ist des Menschen Sohn gekommen. Aber zugleich steigert sich gewaltig der Ernst des Lebens. Eine übersinnliche Ordnung reicht in unser Dasein hinein, und die Forderung eines heiligen Willens giebt unserer Entscheidung eine ungeheure Spannung. Es gilt das Heil der unsterblichen Seele. Wie ein kostbares Gut ist sie dem Menschen anvertraut; über seine Verwaltung muß und wird er dereinst Rechenschaft ablegen. Unwiederbringlich ist der Augenblick, und seine Folgen reichen in die Ewigkeit.

b. Die Religion und die Ethik Jesu.

Es liegt in der Natur einer so tiefen Wandlung, zunächst die Gebiete zu ergreifen, wo der Mensch als Ganzes wirkt und sich als Ganzes erweist. So erfolgt über einzelne gelegentliche Äußerungen hinaus kein Eingehen auf die Verzweigung der Lebensarbeit; neben dem Grundverhältnis zu Gott ist es allein das Verhältnis zum Menschen als Menschen, welches sich deutlich entwickelt. Alle Aufgaben fassen sich zusammen in die Forderung, Gott zu lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüt, und den Nächsten wie sich selbst. Nur die Religion und die Moral heben sich selbständig heraus, nicht als abgesonderte Gebiete, sondern als zusammengehörige Seiten eines einzigen Lebens. Gottesliebe und Menschenliebe bilden hier ein untrennbares Ganze.

Die Beziehungen der Menschen untereinander ruhen durchaus auf der Wesensgemeinschaft des Menschen mit Gott, erst von Gott aus

gewinnen die Menschen einen innern Zusammenhang, in der Religion allein begründet sich demnach die Moral. Andererseits aber bildet das moralische Handeln, die Humanität, eine unerläßliche Bewährung der Religion; die Religion erweist darin ihre Echtheit, daß sie den Menschen zu dienstwilligem, selbstverleugnendem Handeln führt. So einfach das scheint und so wenig neu es im Lehrgehalte ist, in Wahrheit vollziehen sich damit gewaltigste Umwandlungen und Vertiefungen.

Die Religion ist hier ein völliges Aufgenommensein in das Leben mit Gott, eine ununterbrochene Wendung des ganzen Wesens dahin, jene erhöhende und beglückende Einigung der Gesinnung, zu deren Bezeichnung der Ausdruck „Liebe“ dient. Als Kern alles Lebens wird sie nicht zu dem übrigen Thun eine nachträgliche Ergänzung bilden, sondern von vornherein in allem als seine Seele wirken. Ist die Religion in diesem Sinne Alles, so wird es verfehlt, sie in etwas Besonderes zu setzen; es erfolgt die kräftigste Austreibung alles vermeintlich religiösen Thuns, das sich von dem allgemeinen Leben ablöst und mit dem Schein einer besondern Vornehmheit, ja ausschließlichen Heiligkeit umkleidet. Namentlich wird das zu einer Gefährdung der einfachen Grundgebote der Liebe und Barmherzigkeit; leicht werden sie durch jenes zurückgedrängt, ja aufgehoben. Nun aber sind nur jene allgemeinen Ordnungen unverbrüchliche Gebote Gottes, jenes Besondere hingegen ist nicht mehr als eine menschliche Einrichtung. Es bedeutet daher eine verhängnisvolle Verkehrung, wenn um jener Satzungen willen die ewigen Gebote vernachlässigt werden und sich die Empfindung für das Wohl und Wehe der Mitmenschen abstumpft. So die entschiedenste Verwerfung alles partikularen, sich in der Absonderung gefallenden Frommseinwollens; sie kann nicht kräftiger sein als da, wo das einfache Gebot, Vater und Mutter zu ehren, höher gilt als alles Opfern.

Ferner wirkt eine so innerliche Begründung der Religion im Ganzen des Wesens zu einer Verwerfung alles Äußerlichen, aller Formeln und verwickelten Einrichtungen samt ihren spitzfindigen Unterscheidungen von Erlaubtem und Unerlaubtem. Auch gegenüber den blendendsten religiösen Leistungen (Weissagen, Wunderthun u. s. w.) erscheint die schlichte, opferbereite That als das Kennzeichen echter Frömmigkeit. An den Früchten sollen wir erkennen; nicht wer Herr, Herr sagt, sondern wer den Willen des himmlischen Vaters thut, ist Gott wohlgefällig.

Den höchsten Gipfel erreicht aber der Unwille über die Entstellung der Religion in der Brandmarkung alles vordringlichen und selbstbewußten Thuns auf religiösem Gebiet, alles Schaugepränges

vor den Menschen, alles hierarchischen Gebahrens. Da in Wahrheit alle gleichmäßig auf die göttliche Liebe und Gnade angewiesen sind, so bekundet ein Mehr- und Besserseinwollen stets eine innere Unwahrhaftigkeit. So jene gewaltige Warnung vor der Heuchelei, dem „Sauerteig der Pharisäer“, worunter offenbar nicht jene grobe Form der Heuchelei verstanden wird, die das direkte Gegenteil der wirklichen Meinung ausspricht, sondern jene feinere der innern Unwahrhaftigkeit, wo das, was die Oberfläche einnimmt und den Verkehr mit den Anderen beherrscht, den Grund des Wesens kaum bewegt, und wo die Beschäftigung mit dem Göttlichen vereinbar ist mit einer klugen Wahrung des eigenen Vorteils. Bei so dunkelm Gegensatz erglänzt um so heller jene echte Frömmigkeit, welche in Demut die göttliche Gnade empfängt und in stiller, unermüdlicher Liebe die dankbare Gesinnung bekundet.

Bei der Ethik Jesu liegt das Eigentümliche einen Schritt weiter zurück, als es oft gesucht wird. Es besteht nicht in einzelnen auffallenden und überraschenden Sätzen; wer die griechischen und jüdischen Schriftsteller jener Zeit einigermaßen kennt, der vermag die meisten Lehren in ähnlichem Wortlaut schon vorher nachzuweisen. Aber neu ist der Geist, die lebendige Kraft, welche alle Lehren durchdringt; auch das Alte wird dadurch neu, das Einfache groß. Denn während sonst mehr ein Streben und Ringen der bloßen Individuen vorlag, feinsinnige Reflexionen der Denker oder weiche Stimmungen empfindender Seelen, ist hier eine das ganze Wesen umfassende Wirklichkeit gewonnen; die einzelnen Sätze werden ein bloßer Ausdruck, ein Zeugnis eines ursprünglichen, ununterbrochen wirksamen Lebens. Auch die schwersten Forderungen erhalten jetzt die Kraft, ja die Gewißheit der Erfüllung; was in seiner Vereinzelung paradox scheinen könnte, das wird in dem neuerschlossenen Zusammenhange selbstverständlich; überwunden ist alle Mattigkeit und Unbestimmtheit, welche den früheren Entwürfen anhaftete. So ist eine große Fortbewegung unverkennbar. Der Gedanke ist zur That, das Sollen und Wollen zur lebendigen Wirklichkeit geworden.

Demgemäß zeigen alle Hauptlinien der neuen Gestaltung zugleich mit der Anknüpfung an das Frühere die fruchtbarste Fortbildung. Es entspricht dem allgemeinen Zuge der Zeit, die moralische Aufgabe nicht in das äußere Werk, sondern in die Innerlichkeit der Gesinnung zu setzen. Aber zu seiner vollen Befriedigung fehlte diesem Verlangen eine selbständige und allumfassende Innenwelt; ohne sie stand aber das Seelenleben des Individuums vereinzelt, und all sein mühsames Thun konnte für das weitere Ganze, ja für den Grundbestand

des eigenen Wesens verloren scheinen. Das erfährt nunmehr eine vollständige Umwandlung, indem die Vereinigung mit Gott den Menschen in eine reine Innenwelt versetzt und ihn völlig darin aufgehen läßt. Was in solcher Innenwelt geschieht, hat hier unmittelbar eine Wirklichkeit und einen Wert. Die völlige Unterordnung der Leistung unter die Gesinnung ist jetzt nicht eine hochfliegende Behauptung, ein Wagnis subjektiver Stimmung, sondern sie ist eine schlichte, ja selbstverständliche Thatsache, weil die Handlung von vornherein nicht auf die umgebende Welt, sondern auf das innerlich gegenwärtige Reich Gottes geht. Vollendet sie sich aber in der reinen Innerlichkeit, so hat das äußere Werk nur zu bekunden, was hier geschah; es empfängt allen Wert aus jenem belebenden Grunde. Damit verlieren die Unterschiede größerer oder geringerer Ausdehnung des Wirkens alle Bedeutung; das Kleine wird dem Großen überlegen, wenn es irgend in der Gesinnung voransteht. Zur Anschauung bringt diese Umwandlung das Gleichnis von den Talenten: nicht wie viel natürliches Vermögen eingesetzt, noch wie viel äußerer Erfolg erreicht ist, sondern allein dieses, daß in treuer Gesinnung die ganze, wenn auch noch so geringe Kraft aufgeboten wird, diese sittliche Leistung ist es, welche den Wert der Handlung bestimmt. Damit ist eine völlige Befreiung von dem Schicksal der natürlichen Begabung und dem Zufall des äußern Erfolges vollzogen und der Wert des Menschen allein darauf begründet, was der eigenen That, der That des ganzen Wesens angehört. Die Macht des äußern Schicksals hatte schon Plato gebrochen, indem er alle Größe des Menschen und allen Wert des Lebens in die Kraft und Harmonie des Innern setzte; aber auf diesem Boden verblieb ein anderes, noch gewaltigeres Schicksal: die Schranken und das Gelingen des geistigen Vermögens; von ihm konnte nur eine Wendung von der geistigen Kraft zur sittlichen That befreien, und diese Befreiung hat Jesus vollzogen.

Solche Verinnerlichung der Moral ist zugleich eine Hinaushebung über alle äußerlichen Formeln und Vorschriften, es kann fernerhin keine von draußen auferlegte Satzung den Menschen binden. Aber dafür erfolgt von innen her, auf dem eigenen Boden der Freiheit, die mächtigste Erhöhung der Aufgabe und die gewaltigste Bindung des ganzen Menschen an ein geistiges Gesetz. Wo es gilt, das Dasein bis zu seiner tiefsten Wurzel und in seiner ganzen Ausdehnung zu gewinnen, da werden auch die unscheinbarsten Lebensäußerungen, die leisesten Gedanken ein Gegenstand der sittlichen Schätzung. So sehen wir es ausgeführt in dem Verbot aller und jeder Feindseligkeit, aller und jeder geschlechtlichen Unlauterkeit, aller und jeder Unwahrhaftig-

keit, nicht bloß der in greifbaren Thaten bekundeten und unter Menschen strafbaren. Ja bei der Frage des Eides führt die Besorgnis, daß die sittliche Vorschrift durch Fixierung besonderer Formen und durch spitzfindige Unterscheidung bindender und minder bindender Arten eine Herabminderung erleiden möge, zusammen mit der Scheu vor einer Hineinziehung des göttlichen Namens in menschliche Dinge, zur Verwerfung der ganzen Einrichtung. Nirgends werden dabei bequeme Kompromisse mit der fremden Welt geduldet, sondern ohne allen Abzug soll das Ideal verwirklicht, die Forderung erfüllt werden. Es erwächst das hohe Ideal einer Vollkommenheit des ganzen Wesens, eines sittlichen Gottgleichwerdens, „seid vollkommen, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist".

Ein zweiter Hauptzug der hier eröffneten Moral ist der weiche Charakter der Milde, Demut, Feindesliebe. Auch an dieser Stelle bedarf es einer deutlichen Abgrenzung des Charakteristischen, um die neue Leistung richtig zu würdigen. Es giebt eine Weichheit aus schwerer Erfahrung des Leides, aus einem Bewußtsein der Nichtigkeit aller menschlichen Dinge und einer Verstricktheit aller Menschen in ein gemeinsames unüberwindliches Elend; es giebt eine andere Weichheit aus einem freudigen Dankgefühle über große Güter, welche dem Menschen zugefallen, über reiches Wohlwollen und Liebe, die ihm unverdienterweise geschenkt sind. Jene Art wird vornehmlich ein mitleidiges Empfinden erregen und mit einer mattern Art der Hilfleistung wohl in einer gegebenen Lage das Elend mildern, nicht aber eine neue Lage hervorzubringen suchen; diese dagegen wird das Leid in seiner ganzen Ausdehnung kräftig angreifen und wenn auch nicht in seinem Thatbestand völlig aufheben, so doch von innen her, durch den Aufbau eines Reiches der Liebe, überwinden. Dort eine Verfeinerung natürlicher Empfindungen, hier eine Erneuerung in der Tiefe des Wesens. Jenes im Ausgang des Altertums, dieses in der Moral Jesu. Hier giebt den Grundton die Überzeugung, daß der Mensch aus elender Lage ohne sein Verdienst befreit und in volle Seligkeit versetzt ist; die uns umfangende Macht des Bösen ist durch göttliche Liebe und Gnade gebrochen, ein ewiges Leben eröffnet. Daraus strömt eine überquellende Freude und Dankbarkeit, eine Gesinnung voller Sanftmut und Friedfertigkeit. Nun heißt es, was immer Menschen an Übel zufügen mögen, nicht mit Gewalt und Haß abzuwehren, sondern durch Nachgiebigkeit und Liebe von innen her zu besiegen. Alles Böse ist ohne Maß zu vergeben, entsprechend der unbemessenen Vergebung, die der Mensch von Gott erwartet und empfängt.

In diesem neuen Reich kann der Mensch nicht darauf sinnen, anderen voranzustehen und für sich etwas vorauszuhaben. Sondern es wirkt die Überzeugung des gänzlichen Angewiesenseins auf die erbarmende Gottesliebe zu tiefer Demut und freudiger Willigkeit, sich unterzuordnen und den Anderen zu dienen, „gleichwie des Menschen Sohn gekommen ist, nicht daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene". So eine Abweisung alles Rechtens mit anderen, alles Verweilens bei ihren Fehlern. Diese Stimmung herzlicher Milde klingt durch in der Äußerung Jesu über die Stellung der Menschen zu seinem eigenen Werk: „Wer nicht wider uns ist, der ist für uns".

Aber noch über das Verlangen friedfertiger Milde und dienstwilliger Arbeit hinaus ergeht die Forderung, auch die Feinde in die liebevolle Gesinnung einzuschließen und ihnen freundlich wohlzuthun. Auch hier ist die Lehre nicht völlig neu, neu aber ist die Umwälzung des Lebens, welche das Unmögliche möglich macht, die nicht eine bloße Forderung stellt, sondern eine Wirklichkeit erzeugt, worin sie befriedigt wird. Denn unzweifelhaft widerspricht jene Forderung dem natürlichen Empfinden; sie wäre unerfüllbar, würde nicht gegenüber dem Gebiet jenes Empfindens ein neues Grundverhältnis der Menschen unter einander eröffnet. Das aber geschieht durch die gemeinsame Gotteskindschaft; sie verbindet die Menschen von innen her zu engster Verwandtschaft und vermag eine das tiefste Wesen bewegende Liebe zu entwickeln, dadurch aber aufzulösen, was immer an harten Affekten besteht, alle Feindschaft in Brüderlichkeit zu verwandeln.

Mit den bisher erörterten Zügen steht in engem Zusammenhang das Verschwinden aller sozialen Unterschiede gegenüber der einen großen Aufgabe. Auch das entspricht einer allgemeinen Bewegung der Zeit, aber die als bloße Theorie wenig wirksame Forderung erlangt hier die Kraft voller Durchführung, weil das Leben thatsächlich seinen Kern in eine Tiefe reiner Menschlichkeit verlegt, wohin die Unterschiede der Stellung, Bildung u. s. w. nicht reichen. Das Menschliche im Menschen wird zur Hauptsache, wo die Gotteskindschaft das Fühlen und Streben beherrscht.

Der offene Sinn für alles menschliche Ergehen zusammen mit dem hilfreichen, aufopfernden Charakter der hier entwickelten Moral wirkt zu besonderer Empfehlung der Sorge für die Armen und Hilfsbedürftigen; alle Habe den Armen zu geben, das erscheint als die Vollendung des Thuns. Ein Aufspeichern des Reichtums, ein zusammenscharrender Geiz wird mit größtem Nachdruck verworfen. Dabei nimmt der Grundgedanke nicht selten die Wendung, daß durch die rechte Nutzung der irdischen Güter Schätze im Himmel zu ge-

winnen seien, und daß schon die bloße Weltklugheit gebiete, sich Freunde zu machen „mit dem ungerechten Mammon, auf daß, wenn ihr nun darbet, sie euch aufnehmen in die ewigen Hütten“.

So werden überaus große Forderungen gestellt und eine völlige Erhebung über die gewöhnliche Lebensführung verlangt. Aber auch der höchsten Leistung bleibt der Gedanke fern, daß der Mensch sich irgend ein überflüssiges Verdienst erwerbe, und bei Gott der eine vor dem andern etwas voraushaben könne. Auch wer alles erfüllt, bleibt ein „unnützer Knecht“ und hat nur gethan, was er zu thun schuldig war.

Der Gegensatz des Reiches Gottes zum Reich der Welt scheint eine völlige Abwendung von der nächsten Wirklichkeit, eine Gleichgiltigkeit gegen alles sichtbare Leben zu empfehlen. Aber die Erhebung über die Welt wird nicht zu einer Weltflucht. Das neue Reich soll auch innerhalb der Welt seine Macht erweisen, wie ein Sauerteig alle Verhältnisse durchdringen, wie ein mächtiger Baum alles überschatten. Trotz aller Unscheinbarkeit der ersten Gestalt ist es der weitesten Wirkungen fähig. So ergeht die Aufforderung zur rastlosen Thätigkeit an die, welche das Licht der Welt sind, daß sie ihr Licht leuchten lassen vor den Menschen und predigen auf den Dächern; das „Salz der Erde“ darf seine Schärfe nicht verlieren. So wirkt das Reich Gottes zur sichtbaren Welt zurück, und die Verinnerlichung des Daseins wird nie zu müder Vereinsamung.

Wir sehen demnach eine durchaus ursprüngliche und wahrhaftige in ihrer Einfachheit umwälzende Wirklichkeit aufsteigen. Alles ist hier frisch und jugendkräftig; das Ganze durchflutet ein mächtiger Drang, die gesamte Welt für das wahre Leben zu gewinnen; wie aber das Neue nicht eines neben anderem, sondern das Ganze sein will, so soll es nicht irgend einmal im Lauf der Zeit zur vollen Wirkung kommen, sondern gleich jetzt sich durchsetzen und alles unterwerfen. Damit gerät das Dasein in ungeheure Erregung und Bewegung, nicht aber in hastige Unruhe und ungestüme Leidenschaft. Denn alles Streben trägt in sich die volle Sicherheit eines persönlichen Besitzes, und über allem Wirken nach außen schwebt die Hoheit eines von innerer Seligkeit erfüllten Lebens.

c. Der Zusammenstoſs mit der Welt.

Nach Entwickelung der eigentümlichen Art des neuen Lebens gilt es nun, seine Berührung mit der menschlichen Lage und der vorgefundenen Welt zu betrachten. Diese Berührung wird bald ein

feindlicher Zusammenstoß, aber in ihm erfolgt nicht nur eine siegreiche Bewährung, sondern auch eine mächtige Weiterbildung der neuen Welt; die volle Kraft und Tiefe erschließt sich erst in der Überwindung des Widerstandes. Das Verhältnis zur Zeit und Umgebung ist hier von besonderer Bedeutung wegen der einzigartigen Stellung, welche Jesus nach seiner eigenen Überzeugung und bald auch im Glauben seiner Anhänger einnimmt. Denn er verkündet nicht bloß als eine allgemeine Wahrheit die Thatsache eines Reiches Gottes, sondern eben jetzt mit seiner Persönlichkeit hat es der Menschheit seinen ganzen Reichtum eröffnet und sie zu einer großen Entscheidung aufgerufen. „Die Zeit ist erfüllet, und das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen.“

Aber die Antwort der Zeitgenossen bleibt nicht lange ungewiß. Es ergiebt sich bald, daß die Menge wohl durch den unmittelbaren Eindruck der großen Persönlichkeit für den Augenblick erregt, nicht aber fest und bleibend gewonnen wird, daß dagegen die leitenden Gewalten sich schroff ablehnend benehmen. Die offizielle Religion wird, wie so oft auch innerhalb des Christentums, zum schlimmsten Gegner eines ursprünglicheren und wahrhaftigeren Lebens. So kommen die Eingeladenen nicht zu dem ihnen bereiteten Feste, das Dunkel wird dem Lichte vorgezogen, das dringendste Bedürfnis der Zeit mit kühler Gleichgiltigkeit oder schroffer Abweisung behandelt. Ja, die Abweisung wächst zu harter Anfeindung. Das Gute wird mit äußerlich überlegener Macht angegriffen und verfolgt; wie Lämmer unter den Wölfen steht die kleine Minderzahl seiner Anhänger inmitten einer feindseligen Welt. Und selbst diese Wenigen erscheinen bei aller Treue ihrer Hingebung und aller Innigkeit ihrer Liebe mit ihrem geistigen Vermögen den Forderungen der Mitarbeit an einer neuen Welt bei weitem nicht gewachsen. Nicht einmal im Kreise seiner nächsten Angehörigen scheint Jesus ein liebevolles Verständnis gefunden zu haben; er, der Mann weichster Empfindung und überströmender Liebe, hat sein Lebenswerk ohne alle menschliche Hilfe und Stütze einsam verrichten müssen.

Aus solchem Konflikt muß eine schwere Erschütterung erwachsen. Das Ungöttliche widersteht dem eigenen Werk Gottes, die göttliche Liebe scheint gehemmt durch menschliche Bosheit und unvermögend, ihre Gewalt zu brechen.

Daß diese Probleme auch an Jesu persönlicher Empfindung nicht leicht vorübergingen, das bekundet deutlich genug die Überlieferung trotz des verklärenden Lichts, das sie auf jenen Zusammenstoß zurückwirft. Ohne Zweifel hat Jesus das Nichtverstehen der

Freunde, die Gleichgiltigkeit der Menge, den leidenschaftlichen Haß der zünftigen Gegner, die Unsicherheit und Einsamkeit seiner Lebensstellung schwer empfunden und ist durch jene scheinbare Zurückhaltung des Göttlichen in tiefe innere Bewegungen und Kämpfe versetzt worden. Aber ebenso gewiß wie solche Kämpfe ist die Thatsache eines vollen und reinen Sieges. Gegenüber der lebendigen innern Gegenwart des Gottesreiches versinken alle Zweifel und Sorgen, die äußern Widerstände zerschellen an der innern Hoheit des Guten. Der Triumph des Bösen kann nur vorübergehend und scheinbar sein; das Gute behält seine unvergleichliche Überlegenheit und wird schließlich auch nach außen einen vollen Sieg davontragen; der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist und bleibt der Eckstein und wird als solchen sich bewähren. Auch hebt das Bewußtsein der innern Gemeinschaft mit Gott über alle Einsamkeit hinaus und läßt in aller Verwerfung und Bekämpfung keine Bitterkeit gegen die Menschheit aufkommen, sondern sie mit unverminderter Liebe umfassen.

So bleiben alle Werte und alle Forderungen der neuen Wirklichkeit in Kraft, aber durch den Gegensatz einer feindlichen Welt ist der Gesamtanblick des Lebens verdüstert, dunkle Schatten begleiten jetzt den Aufgang des Lichts. Der Sieg ist nun kein unmittelbarer, sondern er erfolgt unter hartem Kampfe und mit schweren Verlusten, die Freude keine ungetrübte, denn nicht nur geht der Weg zu ihr durch Mühsal und Leid, sondern auch in die Vollendung hinein klingt eine tiefe Wehmut über die Stärke des Widerspruchs und seine schmerzlichen Folgen. Das Kommen des Göttlichen, das allen zur Seligkeit verhelfen sollte, gereicht vielen zum Verderben; was den Frieden bringen wollte, hat das Schwert gebracht und erzeugt herbe Zwietracht, selbst die natürlichen Bande werden in den Kämpfen darüber aufgelöst; „des Menschen Feinde werden seine eigenen Hausgenossen sein“. Die Überlieferung mag hier nicht selten Erfahrungen und Stimmungen späterer Zeiten in das Lebensbild Jesu eingetragen haben, gewiß ist auch dort eine Ablösung der Gedanken von der Gegenwart und eine Richtung auf die Zukunft, gewiß die Hoffnung eines Wiederkommens des Messias zum Weltgericht und zur Herstellung einer endgiltigen Ordnung der Dinge.

Damit erweitert sich der Kreis der Wirklichkeit, und es wird die gläubige Erwartung ein wesentliches Stück des frommen Lebens. Der Ernst des Daseins, die Folgenschwere der Entscheidung ist noch erhöht. In dem eigenen Kreise des Gottesreiches aber wird durch das Wachstum der Aufgabe und die Schroffheit des Gegensatzes das Leben um so innerlicher und der Zusammenhang der kleinen Schar

um so enger. Jenes Reich erscheint jetzt als eine sichere Zuflucht und als ein fester Besitz gegenüber den Angriffen der Feinde und den Stürmen des Lebens; inmitten aller Anfechtungen und Unruhen wächst die innere Seligkeit des Friedens. Gegenüber der Außenwelt aber wird das rechte Benehmen jetzt namentlich ein treues Festhalten des einmal Ergriffenen, ein tapferes Ausharren in allen Verfolgungen, ein williges Ertragen auch des schwersten Leides, eine völlige Verleugnung seiner selbst. Die Gemeinschaft der Glieder des Reiches Gottes wird bei aller Erwartung künftiger Herrlichkeit zunächst eine Gemeinschaft des Leides. „Wer sein Kreuz nicht auf sich nimmt und folgt mir nach, der ist mein nicht wert.“ Zugleich wird in der gewaltigen Erregung die Forderung der unbedingten Anerkennung und der ausschließlichen Erstrebung des einen Zieles noch eindringlicher, alles Mittlere und Schwankende wird auf die feindliche Seite gedrängt, so daß es nunmehr heißt: „wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreuet“; die Forderung der Zurückstellung aller anderen Güter wächst hier zu einer völligen Abweisung, „wer nicht hasset seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Bruder, Schwester, auch dazu sein eigenes Leben, der kann nicht mein Jünger sein“.

Aber inmitten aller erschütternden Kämpfe behauptet sich nicht nur die volle Zuversicht eines endgiltigen Triumphes, einer reinen Seligkeit, sondern das Leid verliert seine Starrheit und Unvernunft durch den Gedanken, daß alles durch göttlichen Ratschluß so verordnet ist, wie es sich findet, nichts hingegen aus bloßer Willkür und Bosheit der Menschen geschieht; ja es verklärt sich von innen her durch den Gedanken der erlösenden Liebe. In allen Verfolgungen und angesichts des nahen äußern Unterliegens entwickelt sich die Überzeugung, daß das Leid des Gerechten der Versöhnung und Errettung der Anderen dient. So bleibt allem Leid die Liebe überlegen und erringt schließlich einen vollkommenen Sieg über die feindliche Welt.

Spätere Zeiten haben in dem Bilde Jesu das sühnende Leiden besonders hervorgehoben und es von dem übrigen Leben beinahe abgelöst; in Wahrheit ist das Ende in enger Verbindung mit dem gesamten Leben zu verstehen, soll nicht über dogmatischen Spekulationen seine einfache menschliche Größe Schaden erleiden. Eben in seinem einfachen Thatbestande hat das Drama, das hier vorgeht, eine unvergleichliche Größe. Das Edle und Reine erleidet äußerlich einen schmählichen Untergang, aber nicht nur erweist es in ihm unmittelbar seine innere Überlegenheit, sondern eben das Ausharren und Leiden

ist das Hauptmittel geworden, das Lebenswerk und die Persönlichkeit der Menschheit unverlierbar gegenwärtig zu halten, nicht als ein bloßes Objekt historischer Erinnerung, sondern als einen bleibenden Quell neuen Lebens. Daß Jesu Jünger von seiner sinnlichen Auferstehung felsenfest überzeugt waren, beweist freilich die Thatsächlichkeit einer solchen keineswegs, ist aber ein beredtes Zeugnis für den überwältigenden Eindruck seiner Persönlichkeit auf ihr Gemüt; wichtiger für die Menschheit ist die Thatsache, daß diese Persönlichkeit ihrem Innern mit so mächtigem Zwange gegenwärtig blieb, daß sie ihr ganzes Leben und Sein in den Dienst der geschmähten und verfolgten Sache stellen mußten. Die Hauptsache aber ist, daß von der hier gewonnenen Verkörperung aus die neue Welt sich gegen die mächtigsten Widerstände siegreich aufgekämpft hat, zur Hauptwirklichkeit der Menschheit, zur Seele ihres Geisteslebens geworden ist und in ununterbrochenem Strom Beweise des Geistes und der Kraft liefert.

d. Die bleibende Bedeutung.

Für die neue Welt aber behauptet das Lebenswerk und damit auch die Lebensanschauung Jesu durch allen Wechsel der Zeiten eine einzigartige Stellung. Gewiß kann das Christentum als eine universale Thatsache nicht aufgehen in die eine Persönlichkeit, noch sind von dieser schon alle Probleme gelöst, welche die weitere Bewegung mit sich brachte. Denn eine selbständige Aufgabe blieb der Ausbau der neuen Wirklichkeit zu einer großen Welt, die Auseinandersetzung mit dem allgemeinen Leben. Es eröffnete das unendliche Verwickelung und Arbeit, es verlangt ein stetes Neuerzeugen geistiger Kraft, es macht die Sache zur Angelegenheit der ganzen Menschheit. Aber gerade weil diese Aufgabe so weitaussehend und mit so viel Gefahr und Irrung behaftet ist, hat es für das Christentum einen unermeßlichen Wert, daß die erstrebte geistige Wirklichkeit in der geschichtlich begründenden Persönlichkeit eine so wunderbare Verkörperung besitzt. Was als Weltarbeit eine unabsehbare Aufgabe, das war als menschliches Erlebnis hier eine feste Thatsache; aus aller Verwickelung und Zerstreuung konnte das Streben immer wieder zurückkehren zur Einfachheit dieser reinmenschlichen Größe, aus aller Verdunkelung und Entstellung der Grundwahrheit zu dem klärenden Licht dieses Bildes. Gegenüber den unvermeidlichen Zweifeln und Angriffen auf die Wahrheit des Ganzen gab diese hehre, bei aller Innerlichkeit so anschauliche Gestalt mit ihrer überquellenden Liebe,

ihrem mutigen Bestehen der schwersten Kämpfe, ihrer innern Erhöhung durch alles Leid einen aller theoretischen Erörterung weit überlegenen Thatbeweis für eine christliche Wirklichkeit. Der Abnutzung des Idealgehaltes im trägen Lauf der Zeiten wirkte von hier entgegen eine ewigjugendliche Ursprünglichkeit; aller Herabzerrung der religiösen und geistigen Bewegung unter die Interessen der Menschen und Parteien widerstand die hier erreichte Höhe eines vollen Aufgehens in die eine große Aufgabe. Je gewaltigere Leidenschaften die Weltentwickelung des Christentums entzündete und je öfter das Auflodern eines wilden Fanatismus Edelsinn und Liebe unterdrückte, desto heilsamer war die geistige Gegenwart einer Persönlichkeit, bei der die volle Glut des Strebens und ein heiliger Eifer für die Wahrheit zusammenging mit herzlicher Liebe und edler Milde.

So hat denn innerhalb des Christentums die Bewegung immer wieder auf Jesus zurückgegriffen, immer wieder Neues aus ihm geschöpft, immer wieder mit seiner Hilfe das Christentum auf die Höhe seiner eigenen Idee zu führen gestrebt. Die „Nachfolge Christi“ war das Losungswort aller Bewegungen zur Tiefe und zur vollen Wahrhaftigkeit des christlichen Lebens, zur Christianisierung des Christentums selbst; ihre geschichtliche Entwickelung verfolgen, das heißt die innere Geschichte des Christentums aufdecken. Auch in der Gegenwart erweckt die innere Hoheit dieses Lebens selbst in solchen Kreisen warme Liebe und aufrichtige Ehrfurcht, wo die kirchliche Form des Christentums schroff abgelehnt wird.

Aber so sehr Jesu Leben und Wesen als Urbild und Vorbild wirkte, nie sei darüber vergessen, daß hier auch der Punkt liegt, wo sich mehr als irgendwo anders die Geister scheiden und scheiden werden. Was in diesem Lebenswerke vorliegt, ist bei aller innern Universalität nicht so bequem und selbstverständlich, daß es ohne weiteres allen Menschen gefallen könnte; es enthält in der Einfachheit kühnste Behauptungen, die das ganze Leben umwälzen und mit unerbittlichem Zwange den Menschen vor eine große Entscheidung stellen. Jenes Lebenswerk verkündet die unbedingte Überlegenheit einer tiefinnerlichen, reinmenschlichen Aufgabe des ganzen Wesens gegenüber aller Arbeit an der Welt und auch der glänzendsten Erweisung geistiger Kraft; es kann nun und nimmer denen als bedeutend oder nur als wahr gelten, welche den Menschen zu einem bloßen Werkzeug seelenloser Kulturentwickelung machen oder in der selbstischen Stärke seine Größe finden. Es verficht ferner die Überzeugung, daß jene neue Welt nicht ein Werk des bloßen Menschen, nicht ein Gewebe subjektiver Empfindung und Reflexion bildet, sondern daß sie

aus dem Verhältnisse des menschlichen Geistes zum vollkommenen Geiste stammt und nur durch die lebendige Gegenwart göttlicher Kräfte aufrecht erhalten wird; es muß denen mißfallen, welche alle Geistigkeit, auch in der Wendung zur sittlichen Welt, aus der bloßen Erregung und Bewegung des Subjekts herleiten und an die Zwecke des Subjekts binden. Es vertritt endlich die Überzeugung, daß der Quell jenes neuen Innenlebens zugleich die weltbeherrschende, ja weltschaffende Macht ist, daß daher die neue Welt den Kern aller Wirklichkeit bedeutet; es muß von denen verworfen werden, welche der sittlichen Welt wohl irgend welche Realität zuerkennen, aber sie nicht als den höchsten Selbstzweck behandeln, sondern fremden Gewalten unterordnen. Diese Punkte aber fordern und stützen einander gegenseitig, sie bilden im Grunde eine einzige These, die den ganzen Menschen zu einer That seines innersten Wesens aufruft und zur Bejahung oder Verneinung zwingt. So gehen hier die Geister auseinander, weit mehr, als der äußere Anblick verrät. Wo aber eine Bejahung erfolgt, da wird jenes Leben und jene Persönlichkeit gegenüber allen Wandlungen der Kultur einen unvergänglichen Wert behaupten, da läßt sich aus allen Kämpfen und Wirren immer von neuem zurückfinden zu

Der reinen reichen Quelle,
Die nun dorther sich ergießet,
Überflüssig, ewig helle
Rings durch alle Welten fließet.

B. Das alte Christentum.

Hätten wir uns mit der Geschichte des gesamten Christentums zu befassen, so wäre die Frage nicht zu umgehen, inwiefern sich bei ihm überhaupt von einer Geschichte reden läßt, welchen Sinn sie hier erhält, und was sie zu leisten vermag. So aber dürfen wir uns einfach an die Thatsache halten, daß sich allerdings eine große Bewegung findet, die mit ihren Erschütterungen bis in den Grundbestand zurückgreift, und daß sich als zwei Hauptabschnitte ein altes und ein neues Christentum deutlich von einander abheben. Die Lebensanschauungen folgen dieser Bewegung und teilen auch jene Scheidung in zwei Hauptepochen; nur an wenigen Stellen aber bringen sie zu voller und klarer Entwickelung, was im Kern des Lebensprozesses vorgeht.

Die Arbeit der ältern, auch das Mittelalter umfassenden Zeit wird namentlich beherrscht durch das Streben einer Ausgleichung mit dem Altertum. Das Altertum gilt hier als die Vollendung alles Geisteslebens außerhalb des Christentums, als ein abgeschlossenes, einer Weiterbildung weder fähiges noch bedürftiges Reich der Kultur; eine Ausgleichung des Christentums mit ihm suchen, das heißt daher den neuen Glauben überhaupt zur Kultur in Beziehung setzen, die allgemeine Vernunft und die besondere Erschließung göttlicher Wahrheit mit einander verbinden. Das Christentum fühlt sich in diesem Zusammentreffen als das Überlegene, es will ausscheiden was ihm widerspricht, sich unterordnen, was bestehen bleibt. Aber der Zwang der geistigen Lage war dabei oft mächtiger als der Wille der Menschen. Das Altertum besaß alle Vorteile einer vollausgeprägten, allseitig durchgebildeten Gedankenwelt; kein Wunder, daß es oft weit über die Stellung hinauswuchs, die ihm die christliche Überzeugung anwies, daß es selbst in die innere Gestaltung des Christentums einfloß, daß namentlich bei den Begriffen und Lehren oft mehr das Christentum in das Altertum als das Altertum in das Christentum eingetragen scheint. Das Christentum gerät augenscheinlich in Gefahr, seine eigene

Natur wenn nicht zu verlieren, so doch zu verdunkeln, indem es das Andere nutzen und umfassen will. Aber trotzdem erblicken wir in jener Verbindung des Christentums mit dem Altertum nicht einen bloßen Abfall von sich selbst, nicht eine Untreue gegen seine weltgeschichtliche Aufgabe. Denn wollte es mehr sein als eine Überzeugung einzelner Individuen und kleiner Kreise, wollte es aus einer bloßen Sekte zur allbeherrschenden Weltmacht werden und den allgemeinen Verhältnissen seinen Stempel aufprägen, so mußte es sich mit dem Ganzen der Kultur auseinandersetzen, davon empfangen und dahin wirken; an keine andere Kultur aber konnte es sich halten als an die, welche damals die Welt einnahm und der allgemeinen Überzeugung als das Endergebnis menschlichen Vermögens galt. Auch läßt sich die Fruchtbarkeit der Wechselwirkung beider Welten nicht bestreiten. Sie standen sich fern genug zu reichem Austausch und nahe genug zu gegenseitigem Verständnis. So hat es auch bei den Lebensanschauungen einen eigentümlichen Reiz zu verfolgen, wie die verschiedenen Elemente sich suchen und fliehen, sich hemmen und fördern, wie damit immer neue Lagen entstehen und sich das Lebensbild mannigfach gestaltet. Freilich kommt es bei solchem Zusammentreffen verschiedenartiger Elemente nicht leicht zu reinem und großem Schaffen, meist müssen wir uns mit mehr oder weniger geschickten Kombinationen begnügen. Aber immer enthält das Streben große Probleme, und an Einer Stelle wenigstens — bei Augustin — erreicht es eine Höhe, welche sich mit den größten Leistungen aller Zeiten messen kann und sich auch durch allen Wandel der Dinge als ein Gipfelpunkt behauptet. Wie aber Augustin die Spitze der Lebensanschauungen des alten Christentums bildet, so ergiebt sich von ihm aus auch die Einteilung dieser Periode: alle Leistung vor Augustin läßt sich als eine Einleitung, alle spätere als eine Weiterführung seiner Gedanken betrachten. Hat sich aber Augustin noch heute nicht ausgelebt, so wird mit ihm auch seine Umgebung gehoben.

Aber alle Anerkennung der alten Zeit auch auf unserm Gebiet hat eine Bedingung und Schranke: was für jene Epoche das einzig Mögliche, das Notwendige war, das darf nicht als endgiltig abschließend und alle Zeiten bindend behandelt werden; die historische Notwendigkeit und eine absolute Wahrheit bleiben verschiedene Dinge. Die Gestaltung des christlichen Lebens und auch die der Lebensanschauung muß sich mit den großen Wandlungen des menschlichen Daseins immer wieder erneuern; wird das verwehrt, so ist eine Einengung und Erstarrung unvermeidlich, so muß die besondere Art, welche den letzten Abschluß bringen soll, Bedenken über Bedenken erwecken.

Nachdem sich eine neue, durchaus eigentümliche Kultur entwickelt hat, kann uns das Altertum nicht mehr den Inbegriff aller Kultur bedeuten; auch müssen wir fragen, mit welchem Recht die kultursatte, weltmüde, durchaus dem Jenseits zugewandte Stimmung der ersten Jahrhunderte zur Normalstimmung alles menschlichen Lebens erhoben wird; fragen auch, ob nicht die schärfere Erfassung des Eigentümlichen und Gegensätzlichen beider Welten uns eine so unmittelbare Ausgleichung, ein so rasches Zusammenschieben verbietet, wie jene Zeit sie vornahm. Gerade wenn für weitere Bildungen freier Raum bleibt, läßt sich die Eigentümlichkeit jener ältern Art scharf erfassen, die Größe der Leistung unbefangen anerkennen. Aber die Größe enthüllt dann zugleich auch die Schranke, und die Geschichte selbst mag zur Befreiung von der Geschichte wirken.

1. Die voraugustinische Zeit.

Die Darstellung der christlichen Lebensanschauungen vor Augustin hat eigentümliche Schwierigkeiten. Da sich keine einzelne Leistung zu klassischer Größe heraushebt, so muß uns wiederum ein allgemeiner Anblick genügen. Aber zugleich erscheinen so viel Unterschiede der Individuen, und es zieht sich durch alle Mannigfaltigkeit ein so großer Gegensatz griechischer und römischer Art, daß jene Zusammenfassung leicht die kräftigen und wertvollen Züge verwischen kann. Gedenken wir also bei jenem Überblick möglichst auch des Unterscheidenden; auch sollen die Punkte eine gesonderte Behandlung finden, wo die griechische und die römische Art sich besonders ausprägt: die Entwickelung einer christlichen Erkenntnis und die Anbahnung eines großen Kirchensystems.

a. Die Gesamtstimmung der ersten Jahrhunderte.

Die Äußerungen der ersten Jahrhunderte über Menschenleben und Menschenlos sind bedeutsamer als Anzeichen eines neuen Lebens denn als wissenschaftliche Leistungen. In einer Zeit, wo die christlichen Gemeinden nach außen und auch nach innen so hart zu kämpfen hatten, wo ein heißes Verlangen nach Befreiung von drückender Not und die Ahnung einer überschwenglichen Seligkeit die Herzen erfüllte und die Menschen mehr im Glauben und Hoffen als in der sinnlichen Gegenwart leben ließ, wo endlich die Armen und Ungebildeten den Grundstock der Gemeinden ausmachten, da war wenig

Raum und wenig Antrieb zu einer zusammenhängenden Behandlung und wissenschaftlichen Erörterung der Überzeugungen vom Leben. Es war weniger das eigene Bedürfnis als die Notwendigkeit der Verteidigung, welche Auseinandersetzungen hervorrief; indem man aber nicht sowohl zu sich selbst als zu den Anderen sprach, wurden mehr einzelne Punkte der Berührung und des Zusammenstoßes mit fremden Überzeugungen erörtert als das Eigene als Ganzes entwickelt; auch mußte man sich, um auf die Anderen zu wirken, auf ihren Boden stellen und sich vor ihrer Schätzung rechtfertigen. So haben die litterarischen Darlegungen einen vorwiegend exoterischen Charakter, sie enthalten manches, was ohne jenen Zweck der Abwehr als rationalistisch und utilitaristisch erscheinen müßte. Was damals die Herzen bewegte, offenbart weit anschaulicher die altchristliche Kunst, und es versetzt ein Gang durch die Katakomben weit unmittelbarer in den Lebenskreis jener Zeit als alle philosophischen Werke. Darin aber behalten diese einen selbständigen Wert, daß sie ersehen lassen, wie weit das Neue und Eigentümliche auch zu reflektierendem Bewußtsein kam, und wie viel Kraft es besaß, sich Fremdem gegenüber mit Gründen zu erweisen. Auch mögen die scheinbar zerstreuten Äußerungen einen größern Zusammenhang gewinnen, sobald wir sie auf das wirkliche Leben zurückbeziehen und als seinen Ausdruck verstehen.

Als den Kern des altchristlichen Lebens zeigen auch die Lebensanschauungen die Moral; vor der Durchführung einer strengen, aber innerlichen Moral verschwinden alle anderen Aufgaben. Eine nahe Verwandtschaft mit den Stoikern und Kynikern jener Zeit ist hier unverkennbar, oft scheint kaum eine leise Färbung das Neue vom Alten abzuheben. Aber eine nähere Betrachtung zeigt bald große Unterschiede. Bei den Stoikern befand sich der Mensch mit seiner Innerlichkeit neben einer im wesentlichen logischen und physischen Ordnung der Dinge; es fehlte eine innere Beseelung der Wirklichkeit, welche das Individuum großen Zusammenhängen einfügte und seinem Streben einen festen Halt gäbe. Dem gegenüber gehen die christlichen Lehrer einen eigenen und neuen Weg; nach ihrer Überzeugung wurzelt die Welt durchaus in Gott, dem vollkommnen moralischen Geiste, und wird unablässig von ihm durchwaltet; so kann hier die moralische Idee ihre Forderungen rein entwickeln und ohne Hemmung die Wirklichkeit gestalten; sie kann nicht nur die Lebensführung, sondern auch das Weltbild beherrschen.

Doch mit solchem Glauben an das moralische Ideal verbindet sich bei den altchristlichen Denkern die Überzeugung, daß die nächste

Erfahrung einen schroffen Widerspruch dazu bildet, daß sie von Leid und Unvernunft überfließt. Zum Guten wenden läßt sie sich nur mit Hilfe Gottes, nicht durch die Kraft eigener Natur; so verflicht sich eng mit der moralischen Überzeugung ein religiöser Glaube. Aber die Moral erhält durch die Religion mehr eine äußere Befestigung und Sicherung als eine Beseelung und Vertiefung; ein innerlicheres religiöses Empfinden, eine Sehnsucht nach einem Leben aus der Vollkommenheit und Unendlichkeit kommt hier äußerst selten zum Ausdruck; die Religion erscheint mehr als ein Mittel menschlichen Glückes, denn als ein Selbstzweck und eine innere Notwendigkeit. Was an tieferer Art im Grunde der Seele leben mochte, das hat den Weg zum Denken nicht gefunden.

Darin endlich erscheint ein bedeutsamer Gegensatz zur alten Philosophie, daß das Augenmerk weniger auf die einzelnen Individuen, als auf die Hebung des Gesamtstandes, auf die Besserung der ganzen Menschheit gerichtet wird; die Ethik gewinnt hier einen sozialen Charakter. Das ergiebt nicht nur viel neue Aufgaben, es verändert auch die Form der Gedankenentwickelung. Die wissenschaftliche Reflexion tritt zurück vor dem, was im allgemeinen Bewußtsein lebt; der unmittelbare Eindruck, die schlichtmenschliche Empfindung kann sich freier entwickeln und offener aussprechen, das Ganze wird wärmer und verständlicher. Aber bei solcher Demokratisierung der Überzeugungen sinkt nicht nur die Vornehmheit der Form und die Durchbildung der Begriffe, es reißt auch der Anthropomorphismus der Volksvorstellung das wissenschaftliche Denken oft weit mit sich fort, und die Subjektivität der Stimmung findet kein genügendes Gegengewicht an einer objektiven Erfassung der Dinge. Vor schroffer Verwerfung aber wird auch hier jeder sicher sein, der sich die aufgeregte und bedrohte Lage jener Zeit gegenwärtig hält.

Wenden wir uns nun zu den Hauptpunkten, welche das Lebensbild der altchristlichen Denker von ihrer Umgebung unterscheiden, so finden wir zunächst eine andere Quelle der letzten Überzeugungen: nicht die Wissenschaft, sondern der Glaube, d. h. hier ein Ergreifen und Annehmen göttlicher Mitteilung, soll die Wahrheiten übermitteln, an denen das Heil des Menschen hängt. Es entwickelt sich eine starke Neigung, im Interesse des Glaubens das Vermögen des Wissens herabzusetzen; als eine hochmütige Verirrung erscheint es, mit dem Wissen die letzten Geheimnisse durchschauen und den Glauben meistern zu wollen. „Über Gott läßt sich nur von Gott lernen“ (Athenagoras). Die Griechen, bei denen die alte Freude am Wissen immer noch fortwirkt, sind dabei im allgemeinen maßvoller; bei den Lateinern steigert

sich die Unterordnung des Wissens oft bis zu schroffem Mißtrauen gegen alles eigene Vermögen des Menschengeistes. In zwei Hauptpunkten wird dabei der Vorzug des Glaubens gesucht: in der Sicherheit und der Allgemeinverständlichkeit. Die Philosophen suchen erst die Wahrheit, während die Christen sie besitzen; am Glauben können alle teilhaben, während die wissenschaftliche Erkenntnis ein Privileg kleiner Kreise ist und die Meisten nicht einmal Muße zur Forschung besitzen. „Jeder christliche Handwerker kennt Gott und zeigt ihn und besiegelt durch die That alles, was von Gott verlangt wird, obschon Plato behauptet, daß der Bildner des Alls sich nicht leicht finden und, wenn gefunden, schwer allen mitteilen lasse“ (Tertullian).

Im Mittelpunkt des altchristlichen Glaubens steht natürlich die Gottesidee. Hier vollziehen sich bedeutende Wandlungen gegen den alten Volksglauben und auch gegen die philosophische Forschung. Nun erst entwickelt sich ein ausschließlicher Monotheismus, der neben dem einen unsichtbaren Gott keine Untergötter und Zwischenstufen duldet; nun erst schwindet der Polytheismus, um freilich später innerhalb des Christentums in abgeschwächter Form neu zu erstehen. Alle Wirklichkeit gilt jetzt als unmittelbar vom höchsten Geist gebildet, die Natur verliert die alte Beseelung und Göttlichkeit. Der antiken Empfindung mußte das als ein unerträglicher Verlust erscheinen; die neu gebotene Welt mochte ihr kalt und öde dünken, und es war keine Paradoxie, wenn die Gegner die Christen des Atheismus bezichtigten. Denn die alten Begriffe von der Gottheit wurden in Wahrheit durch den neuen Glauben zerstört, die neue Gottesidee aber war jenen zu unanschaulich und unindividuell, wie denn die Christen sich unablässig des Vorwurfs zu erwehren hatten, ihr Gott trage keinen Namen. Die Christen aber beriefen sich nicht nur auf die innere Gegenwart des göttlichen Wesens, ihnen strömte aus dem Verhältnis zu ihm auch in die Natur ein neues Leben. Unsichtbare Engel, so meinen sie, walten überall in der Natur, alle Wesen beten, und an zahllosen Stellen — z. B. im Flug der Vögel — entdeckt eine genauere Beobachtung das Zeichen des Kreuzes. Aber wie solches Leben nicht aus bloßer Naturkraft stammt, sondern den Dingen eingeflößt ist, so weist überall die Natur über sich selbst hinaus auf eine höhere Ordnung.

Indem die Gottesidee alle Verwandtschaft mit Naturbegriffen aufgiebt, vollzieht sie eine Annäherung an den Menschen, das freie und moralische Wesen. Man könnte hier mit mehr Recht als bei den Griechen von einer Persönlichkeit Gottes sprechen, obschon der Ausdruck noch fehlt. Es gelingt dabei aber nicht, das Bloßmenschliche

genügend abzustreifen, leicht werden menschliche Gefühlslagen ohne weiteres auf das höchste Wesen übertragen. Viel Bewegung erregt unter den Denkern die Frage, ob man von einem Zorne Gottes reden und so dem höchsten Wesen einen Affekt beilegen dürfe. Den Lehren der alten Philosophen widersprach dies durchaus; daß aber in den christlichen Gemeinden die Furcht vor dem Zorn Gottes den stärksten Antrieb zum Handeln bildete, das bezeugen auch die Denker, welche jenen Affekt als mit geläuterten Begriffen unvereinbar bekämpfen. Aber auch der großen Mehrzahl der Denker scheint jener Begriff unentbehrlich; ohne einen Zorn Gottes würde es keine Gottesfurcht geben, mit ihrem Erlöschen aber die bürgerliche Gesellschaft zusammenbrechen.

Als Werk des allmächtigen Gottes kann die Welt nach ihrem Grundbestande nicht anders als gut sein. So wird die Ordnung und Schönheit der Natur gepriesen, auch wohl im Gegensatze zu den Wirren und Leiden des Menschenlebens, und den Ungläubigen als ein sprechender Beweis für das Dasein Gottes entgegengehalten; jedem unbefangenen Gemüt verkünden die herrlichen Werke der Natur deutlich den unsichtbaren Werkmeister. Es hat aber die Welt eine feste Abgrenzung, nicht nur im Raum, wie das auch die Durchschnittsmeinung des Altertums war, sondern auch in der Zeit, wie jetzt im schroffen Gegensatz zur antiken Geschichtsphilosophie gelehrt wird. Nicht folgen sich in endloser Reihe Weltperioden über Weltperioden, sondern die Welt ist in der Zeit erschaffen und wird in der Zeit ihr Ende finden; was in ihr geschieht, vor allem der große Kampf Gottes mit dem Bösen, geschieht einmal und nie wieder, es erstreckt aber seine Folgen in alle Ewigkeit. Die Bedeutung des menschlichen Thuns unermeßlich zu erhöhen, das ist ohne Zweifel das treibende Motiv jener neuen Geschichtsphilosophie, während der alten Anschauung die Vergeblichkeit alles Thuns vorgerückt wird, da bei ihr alles Errungene wieder verloren geht und das Streben immer von Neuem auf den Anfang zurückgeworfen wird. Die Dauer der Welt ist aber nicht nur begrenzt, sie hat auch keine lange Ausdehnung; öfter finden wir 6000 Jahre als ihre Frist angegeben, wohl mit der Begründung, daß in sechs Tagen die Welt geschaffen ist, vor Gott aber tausend Jahre wie ein Tag sind. Eben jetzt aber scheint der Weltuntergang und mit ihm das große Gericht nahe. Solche Überzeugung entsprang zunächst der Erwartung einer baldigen Wiederkehr des Messias; sie erhielt sich aber auch weiter und weiter, da dem Verblassen der ersten eschatologischen Hoffnungen der immer stärkere Eindruck eines Verfalles der Kultur, eines Alterns der Menschheit vollauf das Gleich-

gewicht hielt. So meint noch Lactanz zu Beginn des 4. Jahrhunderts, daß über ein paar Jahrhunderte hinaus die Welt nicht bestehen werde. Solche Überzeugung mußte das Handeln in eine fieberhafte Spannung versetzen.

Nicht minder wurde es angefeuert durch die neue Stellung des Menschen zur Welt. Trotz aller Lehren der Stoiker von dem Vorzuge des Menschen war das Altertum im großen und ganzen dabei geblieben, den Menschen der Welt unterzuordnen und einzufügen. Nun aber, wo mit dem moralischen Handeln auch das moralische Wesen einen unvergleichlichen Wert gewinnt, wird der Mensch zum Mittelpunkt und Zweck des ganzen Alls erhoben; für ihn ist alles eingerichtet, auch Sonne, Mond und Sterne müssen seinem Wohl dienen. Mit der Bedeutung aber wächst auch die Verantwortlichkeit; das Handeln des Menschen entscheidet über das Schicksal der Welt; sein Abfall war es, der das Böse in die Welt brachte und alles Elend hervorrief, das der gegenwärtige Anblick der Dinge zeigt. Darüber nämlich besteht kein Zweifel, daß der Ursprung des Bösen in der Freiheit liegt, nicht in dunklen Notwendigkeiten der Natur. So muß auch die eingewurzelte Lehre von der hemmenden und herabziehenden Macht des Stoffes fallen; nichts von dem ist verwerflich, was die göttliche Allmacht geschaffen hat. Es darf auch der Mensch seinen Körper nicht als etwas Fremdes und Gemeines verachten und seiner Sinnlichkeit alle Schuld am Bösen aufbürden; vielmehr gehört der Körper zu unserm echten Wesen, und es giebt keine volle Unsterblichkeit ohne eine Auferweckung des Leibes. Bei den Griechen hatten solche Leben den tiefsten Widerwillen zu überwinden, und nur unter Kompromissen und Umdeutungen haben ihre größten Lehrer sich dem Kirchenglauben gefügt.

Je höher aber die Natur des Menschen steht, desto schwerer wird das Elend der gegenwärtigen Lage empfunden. Denn es gilt der thatsächliche Weltstand als durchaus unbefriedigend. Zahllose Gefahren und Leiden bedrängen uns von innen wie von außen, dort die eigenen Begierden, hier die Unvernunft der allgemeinen Verhältnisse. Im besondern verweilt der Gedanke, wie es die Zeit schweren Kampfes nahelegt, bei der Ohnmacht des Guten und Wahren gegenüber den feindlichen Gewalten. Dabei besteht keine Hoffnung, daß sich dies im Lauf der Zeit bessern oder daß durch eine den Dingen innewohnende moralische Ordnung die Weltgeschichte zum Weltgericht werde. Dauernd scheint in den natürlichen Verhältnissen das Gute ohnmächtig, dauernd hat die Wahrheit zu leiden. Soll daher nicht alle Hoffnung schwinden und damit aller Lebensdrang zusammenbrechen,

so muß ein Wunder geschehen, so muß Gott selbst eingreifen und dem Menschen Hilfe bringen.

Eine solche göttliche Hilfe und Rettung bildet das Christentum. Über seinen Wert besteht kein Zweifel, sein Wesen aber wird wenig erörtert, und in den Erörterungen kommt die tiefere Empfindung der Gemeinde kaum zum Ausdruck. Den Apologeten des zweiten Jahrhunderts erscheint das Christentum als eine gottgegebene Vernunftlehre, die alles vollendet, was irgend im Menschen an Vernunft angelegt und in der Geschichte davon bethätigt ist. Charakteristisch sind dieser Vernunftlehre namentlich die alleinige Verehrung des einen unsichtbaren Gottes und die ausschließliche Hochhaltung der Moral, und zwar einer durchaus innerlichen, auf freier Gesinnung begründeten Moral als des wahren Gottesdienstes. Auch später findet man die Größe des Christentums nicht sowohl in der Erschließung eines neuen Inhalts, in einer geistigen Erhöhung der Menschheit als in der allgemeinern und kraftvollern Durchführung der allen Menschen gemeinsamen Aufgaben. Was von Haus aus überall angelegt war, aber bis dahin verdunkelt blieb, das hat nun volle Klarheit und zugleich eine unvergleichlich größere Eindringlichkeit erlangt, das kann nun allen ohne Unterschied zugeführt werden. Nun erst kann es den ganzen Menschen ergreifen und aus einer Kunst der Worte und Lehren zum Erweis in Thaten werden. Eine größere Schätzung und innigere Verehrung der Persönlichkeit Jesu, wie sie auch nach dem Zeugnis der Kunst unzweifelhaft in der Gemeinde lebte, kommt in jenen Schriftwerken selten zum Ausdruck. Wohl wird von der Bedeutung seines Todes für uns gesprochen, aber ohne nähere Aufklärung und Begründung. Man hält sich an die Überzeugung, daß durch Jesus die Macht der bösen Dämonen gebrochen und eine Erneuerung der Menschheit begonnen sei. Doch fehlen nicht ganz tiefergehende Spekulationen. So meint Irenäus, in Christus sei das Unvergängliche geworden, was wir sind, das Sterbliche sei dabei von dem Unsterblichen absorbiert und dadurch auch wir als Söhne Gottes adoptiert. Nur auf diese Weise könne das Vergängliche zur Unvergänglichkeit erhoben werden. In der griechischen Kirche hat dieser Gedankengang sich dauernd behauptet.

Wie man über den Kern des Christentums dachte, erscheint auch in der Art seiner Verteidigung. Im Lauf der Jahrhunderte ist hier eine Verschiebung vom Partikularen ins Universale unverkennbar. Zunächst gilt als der stärkste Beweis der Wahrheit des Christentums das Eintreffen der alttestamentlichen Weissagungen; was von heiligen Männern verkündet wurde, bevor es geschah, muß von Gott stammen.

Sodann wird auf die Heilungen durch Jesu Namen hingewiesen, namentlich auf die Austreibung von Dämonen, wie man sie alltäglich um sich wahrzunehmen glaubte. Auch der weiteste und freieste Geist vor Augustin, auch Origenes hält diese beiden Beweise in höchsten Ehren. Je mehr aber das Christentum erstarkt, desto mehr wird seine eigene Kraft und Wirkung zum anschaulichsten Beweise. Der sittliche Zustand der christlichen Gemeinden ist unvergleichlich besser als der des umgebenden Heidentums; nur die göttliche Macht konnte dem Christentum die Kraft verleihen, die Menschen zu läutern und auch gegen die schwersten Verfolgungen standhaft zu machen, sowie selbst durch alle Verfolgungen zu wachsen. Denn „das Blut der Christen ist ein Same“ (Tertullian); „die Religion Gottes wächst, je mehr sie bedrückt wird“ (Lactanz). So läßt sich auch die Ausbreitung des Christentums über alle Völker als ein Zeugnis seiner Wahrheit aufrufen; eine so mächtige Entwickelung gegen eine überlegene Welt von Feinden könnte nicht ohne göttliche Hilfe erfolgt sein. Auch daß das römische Kaisertum etwa gleichzeitig mit dem Christentum begann und einen Völkerfrieden herstellte, wird gedeutet als im Interesse der Ausbreitung des Christentums erfolgt und durch das Erscheinen des friedenstiftenden Erlösers bewirkt. Ferner scheut man sich nicht, als Kampfmittel den Nutzen der Religion für das bürgerliche Leben und die gesellschaftliche Ordnung zu verwerten; ohne die Furcht vor dem richtenden und strafenden Gott ist die Menge nicht zu einer Anerkennung der Gesetze zu bewegen. Die ethische Hoheit des Christentums wird natürlich nicht vergessen. Daß es alle Kraft der moralischen Besserung zuwendet, das erscheint als ein großer Vorzug; nach Origenes Überzeugung hebt das die Wunder Jesu unvergleichlich über die aller heidnischen Wunderthäter hinaus, daß er damit immer moralische Zwecke verfolgt. Die innere Eigentümlichkeit der christlichen Moral findet man nicht sowohl in neuen Lehren als in der Einflößung der Kraft, Aufgaben zu lösen, die sonst das Vermögen des Menschen zu übersteigen schienen. Die Milde, Friedfertigkeit, Standhaftigkeit, Geduld des Christen wird gepriesen. Namentlich ist es das neue Verhältnis zum Leid, welches überall hervorschaut. „Das unterscheidet uns von den Anderen, welche Gott nicht kennen, daß jene im Unglück klagen und murren, uns dagegen das Unglück nicht abruft von der Wahrheit der Tugend und des Glaubens, sondern im Schmerz erstarken läßt“ (Cyprian). Auch das innigere Verhältnis zum Mitmenschen wird oft gepriesen; „wer die Last des Nächsten auf sich nimmt, wer in dem, worin er überlegen ist, dem Zurückbleibenden wohlzuthun sucht, wer durch

Mitteilung der Gaben Gottes an die Notdürftigen ein Gott für die Empfangenden wird, der ist ein Nachahmer Gottes" (Brief an Diognet). In Einen Anblick faßt die ethischen Wirkungen des Christentums Eusebius (etwa 270—340) zusammen: „es giebt Allen Teil an göttlicher Lehre, es lehrt, edeln und tiefen Sinnes die Frevel der Feinde zu ertragen und das Böse nicht mit gleichen Mitteln abzuwehren, es hebt hinaus über Leidenschaft und Zorn und alle wilde Begier, es treibt namentlich, vom eigenen Besitz den Armen und Bedürftigen mitzuteilen, jeden Menschen als einen Angehörigen zu begrüßen, auch den nach äußerer Satzung Fremden nach einem innern Gesetz als Nächsten und Bruder anzuerkennen".

So fühlt sich das Christentum durch Milde, Geduld, Humanität den Gegnern überlegen. Aber der mächtige Glücksdrang, der es durchlodert, läßt die Weichheit nicht in Weichlichkeit verfallen und den Opfersinn der Menschen nicht in eine matte Resignation, in eine Gleichgiltigkeit gegen menschliches Geschick und eigenes Los ausarten. Der alte Christ entsagt und erträgt, aber er thut es nur in felsenfester Erwartung höhern Glückes; er denkt nicht geringer, sondern größer vom Menschen und seiner Aufgabe. Lactanz wird zu seinem Hauptwerke namentlich durch die Absicht getrieben, dagegen zu wirken, „daß sich die Menschen nicht, wie einige Philosophen es thun, so gering schätzen und sich nicht für ohnmächtig und überflüssig und wertlos und durchaus vergeblich geboren halten, welche Meinung die Mehrzahl zum Laster treibt".

Auch das wirkt zu gewaltiger Anspannung, daß der Mensch die große Entscheidung für oder wider Gott aus eigener Entschließung zu vollziehen hat. Denn so gewiß der alte Christ in engem Zusammenhange mit einer geschichtlichen Überlieferung und der gesellschaftlichen Umgebung steht, die große Wahl, an der sein Schicksal hängt, bleibt seine eigene Sache. Es wird die volle Freiheit des Willens, wie kaum je zuvor und auch schwerlich nachher, mit allem Nachdruck verfochten; mit ihrer Leugnung scheint alle sittliche Verantwortlichkeit, ja aller sittliche Wert vernichtet; „es gäbe nichts Löbliches, hätte der Mensch nicht das Vermögen, sich nach beiden Seiten zu wenden" (Justin). Die Verantwortlichkeit aber aufs höchste zu steigern, war für das alte Christentum eine innere Notwendigkeit. So wird die Freiheit verkündet nicht als eine Lehre einzelner Denker, sondern als die gemeinsame Überzeugung der christlichen Kirche; sie geht nicht bloß auf das Handeln, sondern auch auf die Überzeugungen, auch der Glaube steht bei der freien Entscheidung des Menschen; Irrlehren über Gott anzunehmen erscheint als eine moralische Schuld.

Eine Verpflichtung, die Freiheit psychologisch zu begründen, empfindet man nicht; auch daß die Freiheit des Menschen in einen Widerstreit mit der göttlichen Allmacht geraten könne, liegt hier, wo die moralische Idee alles Denken beherrscht, ganz fern. Die Wirklichkeit wird noch vorwiegend vom Menschen, nicht von Gott her betrachtet.

Aus solchen Überzeugungen entwickelt sich ein höchst charakteristisches Leben voller Kraft, Aufregung und innerer Bewegung. Es gilt in Aufbietung alles Vermögens der getroffenen Entscheidung treu zu bleiben. Ein großes Entweder - Oder reicht von der allgemeinen Überzeugung bis in das tägliche Leben: entweder Erfolg und Genuß in diesem Leben, aber ewiges Verderben, oder ewige Seligkeit, aber ein stetes Kämpfen und Leiden im Diesseits. Ohne Zweifel gebietet schon die Klugheit, die unermeßliche Ewigkeit der kurzen Zeitspanne vorzuziehen. Aber die feindliche Welt ist zunächst im Besitz und übt einen schweren Druck; mag der Gegner innerlich gerichtet sein, äußerlich bleibt er überlegen und vermag hartes Leid zuzufügen. So muß sich das Gemüt über die sinnliche Gegenwart in heroischem Schwunge hinausheben und die noch verhüllte bessere Welt in freudiger Hoffnung ergreifen. Der nächsten Lage gegenüber bedarf es hauptsächlich der Tapferkeit, Tapferkeit im Sinne eines treuen Ausharrens; als die Krone der Tugenden wird oft die Geduld gepriesen. Dabei fühlt sich der alte Christ bald dem Stoiker ganz nahe, bald fern und feindlich. Auch der Christ soll ein Held sein und der ganzen Welt trotzen können. Auch beim Einsturz der Menschheit, so meint Cyprian, wird er aufrecht stehen und der Gottheit ein angenehmes Schauspiel darbieten. Derselben Gesinnung entspringen zahlreiche Bilder aus dem Heereswesen und Soldatenleben, in denen ebenfalls Cyprian schwelgt. Dagegen stoßen die christlichen Denker mit den Stoikern schroff zusammen in der Behandlung der Gefühle und Affekte. Wie hätte das Christentum die Menschheit zu einer großen Umwälzung aufrufen und zugleich das Gefühlsleben unterdrücken, die stoische „Apathie" empfehlen können! Das neue Leben kommt nicht in Fluß ohne eine Erschütterung des Menschen durch Reue und Buße, und es wird in seinem Schweben zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt unablässig von Furcht und Hoffnung hin und her bewegt. So gilt es die Affekte nicht zu unterdrücken oder herabzustimmen, sondern richtig zu wenden; die Furcht vor Gott soll von aller andern Furcht befreien. „Nicht ist die Furcht auszurotten, wie die Stoiker, noch zu mäßigen, wie die Peripatetiker wollen, sondern sie ist auf den rechten Weg zu leiten, und es ist die Besorgnis in der Weise aufzuheben, daß allein diejenige übrig bleibt, welche als

die echte und wahre nichts Anderes zum Gegenstand der Furcht werden läßt“ (Lactanz).

Die Erregung und Bewegung des ganzen Menschen durch die eine große Aufgabe gestattet keine Mitarbeit an den Werken der Kultur; diese konnte jene um Glück und ewige Seligkeit besorgten Menschen um so weniger anziehen, je mehr sie damals nach eifrigen Versuchen künstlicher Wiederbelebung einem raschen Sinken verfiel. So zeigt das alte Christentum keinen Drang, die allgemeinen Verhältnisse zu bessern oder sich der Erforschung der Welt anzunehmen; hier wie da benimmt man sich zurückhaltend, wenn nicht abweisend, nach der Verschiedenheit der Individuen und nach dem Gegensatz griechischer und lateinischer Art natürlich in verschiedenen Nüancen. Auch die Kunst, die doch dem Seelenleben der alten Christen nicht so wenig bedeutete, kommt bei den Denkern nirgends zur Anerkennung. Es wirkt zu solcher Geringachtung auch der Rückschlag gegen die antike Schätzung der Form, die nach dem Verblassen und Verschwinden eines kräftigen Inhalts den alten Christen als eine Überschätzung leerer Äußerlichkeit erscheinen mußte. Da die Form ihnen nichts für ihr heißes Glücksverlangen bietet, so wird sie als etwas Gleichgiltiges, Nichtiges, ja Verführerisches verworfen, und allein der Inhalt, die Gesinnung, die sittliche Verfassung geschätzt. So heißt es selbst bei einem Clemens: „Die Schönheit eines jeden Wesens liegt in seiner Tüchtigkeit“; die Lateiner aber steigern die Geringschätzung der Form bis zur Gleichgiltigkeit gegen die grammatische Korrektheit. „Was schadet es,“ so meint Arnobius, „wenn ein Fehler in Numerus und Casus, in Präposition, Participium und Konjunktion gemacht wird?“ Das sind Stimmungen, welche eine barbarische Verachtung aller Bildung nahe legen und schon mittelalterlichen Geist atmen. Aber sie sind begreiflich aus ihrer Zeit, und sie bedeuten eine große Wendung menschlichen Strebens, die über ein Jahrtausend anhielt. Erst die Renaissance hat eine entgegengesetzte Richtung eingeschlagen und die Form wieder zu Ehren gebracht.

Aber wenn die altchristlichen Denker in jener ausschließlichen Hochhaltung des Seelenstandes ihre Stärke haben, sie vermögen auch hier nicht die Aufgabe tief und rein zu fassen. Ein ungestümes, von unlauteren Elementen nicht freies Glücksverlangen läßt sie bei den Motiven des Handelns weit hinter den altgriechischen Denkern zurückbleiben. Hatten diese einmütig dem Guten eine innere Schönheit zuerkannt und die Freude an solcher Schönheit zum Hauptantrieb echten Handelns gemacht, so besteht die Mehrzahl der Kirchenväter, namentlich lateinischer Art, streng auf einer Belohnung, einer vollen

und reichen Belohnung der Tugend. Die Tugend erscheint als ein bloßes Mittel zur Seligkeit, einer im Jenseits mit Sicherheit erwarteten und mit glühender Phantasie ausgemalten Seligkeit. Der eigene Inhalt des sittlichen Lebens scheint ihnen dabei ganz gleichgiltig zu werden, wenigstens äußern sie keine Freude daran. Scheut man sich doch nicht, es eine Dummheit zu nennen, wenn jemand die Mühen, welche in unserer Welt die Tugend macht, Arbeit und Not, Schmerz und Schande auf sich nimmt ohne die feste Zuversicht eines großen Lohnes, wenn er das Laster flieht ohne die Erwartung einer schweren Strafe. „Gäbe es keine Unsterblichkeit, so wäre es weise, böse zu handeln, thöricht, gut zu handeln" (Lactanz). Der schroffe Gegensatz zur Weltumgebung und die ungeheure Spannung der Lage mag so krasse Äußerungen einigermaßen erklären und entschuldigen; auch ist in Anschlag zu bringen, daß die lateinischen Väter mit ihrer volkstümlichern Art mehr aus der Stimmung der großen Menge sprechen und eine Wirkung auf diese erstreben, während sich die antiken Denker in aristokratischer Art hauptsächlich an das hochstehende Individuum wenden. Die Thatsache aber ist unbestreitbar, daß in der Reinheit der sittlichen Motive die Mehrzahl der Kirchenväter weit hinter den altgriechischen Denkern zurückbleibt.

Die Stärke der altchristlichen Denkweise enthüllt sich nur bei Versetzung in das Gebiet der thätigen Arbeit, das Gebiet des christlichen Gemeindelebens. Denn hierher flüchtet sich alle Innigkeit der Gesinnung und alle Kraft des Handelns, hier entsteht inmitten aller Weltflucht ein Reich eifrigen und fruchtbaren Wirkens. Mochten die Nichtchristen diese Absonderung als etwas politisch und sittlich Unzulässiges verwerfen und verfolgen, den Christen erschien ihre Gemeinschaft als von Gott eingesetzt und daher aller menschlichen Ordnung weit überlegen; schon in dieser Zeit finden wir den Gegensatz der religiösen und der politischen Gemeinschaft dem von Göttlichem und Menschlichem gleichgesetzt. Hatte schon in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts Theophilus das christliche Gemeindeleben als unsern Staat (*ἡ καθ᾽ ἡμᾶς πολιτεία*) bezeichnet, so kann ein weitblickender und freisinniger Geist wie Origenes sich nicht genug thun in der Verteidigung der unbedingten Überlegenheit der christlichen Ordnung über den Staat. Wie sich der Kirche die Eigenschaften göttlichen Wesens mitzuteilen scheinen, so hat sie namentlich den Charakter der Unveränderlichkeit; hier nämlich herrscht das von Gott stammende Naturgesetz, während die Staatsgesetze von Menschen verfaßt sind und von Menschen willkürlich verändert werden. Ferner hat nur die Kirche den Charakter der Universalität: als das

göttliche Vaterland will sie alle Menschen aufnehmen und retten, während die Staaten notwendig nach den Völkern getrennt sind. So kann bei einem Zusammenstoß beider Ordnungen der Christ nich schwanken, welcher sein Gehorsam gebührt: in allen Gefahren und Nöten, in Tod und Schmach gilt es Gott die Treue zu wahren. Schon hier werden von kirchlicher Seite die Ansprüche erhoben, die durch das Mittelalter hindurch bis zur Gegenwart wiederhallen; die Kirche wird dabei ebenso hoch über alles Menschliche hinausgerückt, wie der Staat ihm gänzlich verfallen scheint. Daß aber die Kirche auch dem einzelnen Christen gegenüber mehr und mehr zur unbedingten Autorität ward, das verlangt eine eigene Behandlung.

Je schroffer die christliche Gemeinschaft sich nach außen abschließt, desto enger wächst sie bei sich selbst zusammen: die an Christus glauben, bilden Eine Seele und Eine Gemeinde. Hierher wandert jetzt das antike Bild vom Organismus der Gesellschaft, um zugleich eine größere seelische Wärme zu gewinnen; wie Glieder Eines Leibes leben die Gläubigen miteinander und füreinander; was der Eine leidet, schmerzt unmittelbar auch den Andern. Gemeinsam ist namentlich die Arbeit gegen Not und Leid wie gegen die inneren Gefahren des Lebens. Mächtig hebt sich in diesen von den Sorgen der Lebenserhaltung stark bedrückten Kreisen die Fürsorge für die Armen heraus; wie die Armen Gott besonders nahe stehen, so wird das Almosen eine Leistung für Gott, ein gottesdienstliches Werk; nach Cyprian löschen Almosen Sünden aus, wie Wasser das Feuer. Aber die innere Pflicht soll nicht zu einem äußern Zwange werden; der Arme darf die Hilfe nicht als sein gutes Recht fordern und erstreiten, er hat sie von freier Liebe zu erwarten. Nur die Freiheit giebt der Leistung einen Wert. Daß es dabei in der Praxis nicht an starken Schwankungen fehlte, zeigen manche herbe Klagen der Kirchenväter über Lauheit und Kärglichkeit des Spendens, aber die Grundanschauung von den äußeren Gütern wurde um so energischer gewahrt. Innerlich soll der Besitz bei aller Sonderung als gemeinsam gelten, und nur als Verwalter, nicht als Eigenthümer darf sich der Inhaber der Güter fühlen. Daraus erwächst die Forderung, nur das zum Leben Notwendige für sich selbst aufzuwenden, alles Übrige aber den Brüdern mitzuteilen. Denn es sei ein Unrecht, daß Einer schwelgt, wo viele darben. Schon dieser Grund macht allen Luxus verwerflich. Nicht minder ist es alles Streben nach Aufspeicherung äußerer Güter und am meisten eine Ausbeutung wirtschaftlicher Überlegenheit. Um solchen Gelüsten entgegenzuwirken, wird das aristotelische Verbot alles und jedes Zinsnehmens — durch Lactanz — auf christlichen

Boden verpflanzt, es wird hier ein bleibendes Stück der kirchlichen Lebensordnung.

Zum Kampf gegen die Not gesellte sich der gegen die Unsittlichkeit. Die Christen waren von dem Raffinement einer glatten und üppigen Kultur umgeben, blendende und aufregende Genüsse lockten und reizten, eine laxe Gesinnung der Zeit wußte sich bequem mit allen sittlichen Problemen abzufinden. So war gegen einen großen, fast unwiderstehlichen Strom zu kämpfen; kein Wunder, daß jeder Kompromiß verworfen und die Gegenwirkung aufs schroffste gestaltet wurde. Alles bloße Vergnügen wird verpönt, aller Schmuck abgewiesen; beschränken wir uns auf das Notwendige, um nicht durch den Luxus zu erschlaffen und unter die Gewalt fremder Dinge zu geraten. Solche Gesinnungen verdichten sich zu festen Regeln und Vorschriften, manche heidnische Vergnügungen, z. B. die Cirkuskämpfe, werden grundsätzlich verworfen, überall aber Zurückhaltung und Vorsicht geboten. Am eifrigsten ist der Angriff gegen die geschlechtliche Unreinheit, über welche die heidnische Umgebung so lax dachte; auch darin erscheint ein neuer Geist, daß von den Männern genau dieselbe Strenge des Lebenswandels verlangt wird, wie von den Frauen.

In dem allen zeigt die Arbeit des alten Christentums einen großen Ernst und eine Einsetzung aller Kraft. Nicht nur einzelne Individuen, sondern ein großer Kreis wird hier für die Durchführung eines ethischen Lebensideals gewonnen. Aus williger Unterwerfung unter das göttliche Gebot fließt eine strenge Bewachung seiner selbst und ein emsiges Wirken für die Brüder. Das Glücksverlangen wird keineswegs abgeschwächt, aber es wird untrennbar mit der ethischen Aufgabe verknüpft, die niederen Triebe werden gebändigt, dem Streben die Richtung auf unsichtbare Güter gegeben. Dunkle Schatten fehlen dabei nicht: ein starker Anthropomorphismus beherrscht die Gedanken, der geistige Horizont ist eng, bei ungeläutertem Lebensdrange brechen Leidenschaft und Fanatismus nicht selten mit unheimlicher Stärke hervor. Bei der großen Menge mochte die Bewegung oft mehr aufregen als läutern und mehr eine Disciplinierung als eine Moralisierung der Gemüter bewirken. Aber wenn noch so viel unvollkommen blieb, ein neuer Anfang war gesetzt, ein frisches Leben erweckt, ein Keim großer Entwickelungen sicher gepflanzt. Namentlich muß das Ganze so lange durch seine Kraft und Ehrlichkeit ansprechen, als der harte Kampf gegen eine übermächtige Welt das Leben vor träger Routine und namentlich vor allem Schein- und Heuchelwesen bewahrte. Der vollen Ehrlichkeit seiner Bekenner durfte das Christentum sicher sein, so lange es ihnen nichts Anderes zu bieten hatte, als Leiden und Hoff-

nungen. So hat es in Wahrheit beim Wanken einer alten und großen Kultur und in der Erschütterung aller Lebensverhältnisse der Menschheit einen festen Halt geboten, und es hatten seine Anhänger nicht Unrecht mit der Behauptung, die Seele der Welt zu bilden.

b. Die altchristliche Spekulation.

α. Clemens und Origenes.

Die Versuche, das Christentum in eine tiefere, spekulative Erkenntnis umzusetzen, wie sie zunächst das Morgenland unternahm, gehören auch in unsere Betrachtung des Lebensproblems. Denn das Erkennen bedeutet dabei nicht ein bloßes Denken über das Leben, sondern es will zu seiner Seele werden; es soll nicht das innere Geschehen nur abbilden, sondern es auf die höhere Stufe voller Wahrhaftigkeit erheben. Wenn so die Aufgabe den ganzen Menschen an sich zieht, so strömt in das Erkennen alle Wärme der Gesinnung ein, und es ist seine Entwickelung zugleich ein Wachstum der Innigkeit und Zartheit der Empfindung.

Den Anfang bilden hier die beiden Alexandriner Clemens (seit 189 als Lehrer thätig) und Origenes (185—254). Beide wollen den Glauben zum Wissen erhöhen, aber Clemens verbleibt bei allgemeinen Umrissen und wendet die Sache vornehmlich zu einem Gewinn für die Ethik, Origenes aber wagt ein spekulatives System, das erste auf dem Boden des Christentums.

Clemens ist der eifrigste Anwalt des Wissens gegenüber dem Glauben; die Aufgabe fällt nicht schwer, da ihm der Glaube nicht mehr bedeutet als eine niedere Stufe des Wissens, ein Annehmen einer Lehre auf Grund bloßer Autorität. Erst das Wissen, so zeigt er, macht die Erkenntnis zum vollen Eigentum des Menschen; erst mit ihm erfolgt ein Durchdringen vom Bilde zur Sache, vom blinden Faktum zu klaren Gründen. Das echte Erkennen vermag den Menschen so einzunehmen, daß er Wissen und Einsicht nicht bloß hat, sondern ganz Wissen und Einsicht wird. Erst bei ihm erreichen wir eine reine, selbstlose Freude und können nicht mehr nach einer Belohnung fragen. Wer für die Arbeit einen Lohn verlangt, der verkauft seine Überzeugung und gleicht damit einem Kinde; den wahren „Gnostiker“ hingegen (Clemens liebt diesen Ausdruck, während Origenes ihn vermeidet) hat die Liebe zu Gott zum Manne gereift, der nichts will als die Wahrheit selbst. So sehr hängt er an ihr, daß, wenn zwischen dem Erkennen und der ewigen Seligkeit eine Wahl zu treffen wäre, er unbedenklich die Seligkeit preisgeben würde.

Kern und Krone alles Erkennens aber ist die Erkenntnis Gottes. In ihr wird der Mensch über Zeit und Raum in das unvergängliche Sein erhoben und ganz in Gott aufgenommen, „vergottet“ (*θεούμενος*). Alle Affekte sind damit abgestreift, nun ist das stoische Ideal der „Apathie“ durch Leben und That verwirklicht. Eine solche Höhe reiner Innerlichkeit bedarf keiner besonderen Erweisungen der Gesinnung, tief unter ihr liegen alle Satzungen und äußeren Einrichtungen. Der wahre Gnostiker lobt Gott allezeit, nicht bloß an einzelnen Tagen und Stunden, sein ganzes Leben ist ein heiliger Festtag.

Diese Höhe droht ihre Jünger von der Gemeinde abzusondern und die Christenheit zu spalten. Aber Clemens kämpft mit aller Kraft gegen eine solche Gefahr. Mag hier das Wissen, dort der Glaube walten, beide erfassen dieselbe Wahrheit, und es zeigt die allegorische Deutung den Weg, beide Gestaltungen zusammenzuhalten; mag hier die Liebe zum Guten, dort die Furcht vor Strafe die Menschen zum Handeln treiben, hier wie da geht die Forderung auf dieselben Handlungen, und im Wirken für die Gemeinde verbindet sich beides zu Einem Ziele. Ja die Erkenntnis, die zunächst die Menschen zu spalten droht, scheint sie vielmehr zu verbinden durch die thätige Liebe, welche sie erweckt. Denn wie das Erkennen in seinem Wesen eine selbstlose Hingebung an die Wahrheit enthält, so entzündet es auch einen eifrigen Drang, die Liebe durch Wirken zu bekunden; „der Erkenntnis folgen die Werke wie dem Körper der Schatten“. Sie zu bekunden zunächst gegenüber Christus durch standhaftes Zeugnis für ihn bis zur freudigen Preisgebung des Lebens, dem „vollendeten Werk der Liebe“. Dann aber durch ein rastloses Wirken für Christi Gemeinde. Daß bei diesem thätigen Leben allein die Gesinnung geschätzt wird, das ergiebt eine andere, freiere und freudigere Stellung zur Welt und ihren Gütern: den wahren Sieg über die Welt bedeutet nicht die äußere Fernhaltung, sondern die innere Überlegenheit. Um gerettet zu werden, hat der Reiche auf seine Güter nicht äußerlich, sondern innerlich zu verzichten; er thut das, indem er alles in den Dienst der Gemeinschaft stellt und für sich nicht mehr gebraucht, als die Lebenserhaltung fordert. Bei solcher Gesinnung wird die Ehe nicht als eine Verwickelung in die Welt geflohen, sondern seelisch vertieft und warm empfohlen, „um des Vaterlandes willen — und um nach unseren Kräften zur Vervollkommnung der Welt mitzuwirken“. Nirgends in der alten Kirche erhält das Familienleben eine so liebevolle Behandlung als bei diesem Denker. „Das Schönste aller Dinge ist eine häusliche Frau, die sich selbst und den Mann mit eigenem Schmuck umkleidet, so daß alle sich freuen, die Kinder

über die Mutter, der Mann über die Frau, diese über jene, alle aber über Gott."

Solchem positiveren Verhalten zum Leben entspricht eine freundlichere Schätzung der Welt und der Geschichte. Der auch von CLEMENS bitter empfundene Gegensatz des Christentums zu den allgemeinen Verhältnissen verhindert nicht, die von Gott gesetzte Ordnung als die beste und passendste zu preisen. Wie er das Leben als eine gemeinsame Schule faßt, so erscheint ihm die Geschichte als eine fortschreitende Erziehung der Menschheit. Als ein Stück solcher Erziehung, als eine Vorbereitung (*προπαιδεία*) zum Christentum findet auch die antike Bildung, namentlich die Philosophie, volle Anerkennung. Ja wir scheinen die ganze Wahrheit der christlichen Lehre zu erhalten, wenn wir nur aus den verschiedenen Systemen das Richtige auswählen und zusammenfügen.

Ohne Zweifel enthalten solche Überzeugungen nicht die Durchschnittsmeinung der Gemeinde; erwähnt doch CLEMENS selbst oft genug die Scheu der Menge vor der Philosophie samt der Meinung, daß jene vom Teufel stamme. Aber daß sich in allen Wirren und Kämpfen jener Zeit überhaupt eine so freie und innerliche Überzeugung bilden konnte, ist ein beredtes Zeugnis für das geistige Vermögen des alten Christentums.

Ein großes System christlicher Lehre und Weltanschauung hat zuerst ORIGENES entworfen. Aber den Grundstock bildet dabei nicht das Christentum, sondern der Platonismus. Seine Verschmelzung vom Wesenhaften und Wertvollen und sein Aufstreben von dem unsteten Fluß der Zeit zu einem unwandelbaren Sein, wie vom trüben Gemenge des sinnlichen Daseins zu einer reinen Geistigkeit beherrscht auch die Gedanken des ORIGENES. Als mächtiger Einschlag kommt dann freilich das Christliche hinzu, sowohl in der stärkern Betonung und persönlichern Gestaltung der moralischen Idee als in der engern Verknüpfung des Ewigen mit der Zeit und in der höhern Schätzung der geschichtlichen Ordnung wie des Ganzen der Menschheit. Aus einer lebendigen Beziehung beider Gedankenreihen und Empfindungsweisen erwächst eine große und fruchtbare Bewegung, ein weites und mannigfaltiges Gedankenreich, ja ein eigentümlicher Typus christlicher Welt- und Lebensgestaltung. Aber zu einer vollen Einigung und zur Erneuerung des ganzen Lebensstandes kommt es hier nicht; bei allen glänzenden Eigenschaften fehlt ORIGENES die Größe eines ursprünglichen Schaffens.

Gleich der Gottesbegriff zeigt deutlich ein Zusammenwirken verschiedener Strömungen. Zunächst scheint der Denker voll des Einen Verlangens, den Anthropomorphismus seiner Umgebung auszutreiben und das höchste Wesen über alles Menschliche und Weltliche hinaus in eine unnahbare Ferne zu rücken, auch unsere höchsten Begriffe als seiner Höhe unangemessen abzuweisen. So bleiben nur verneinende Aussagen; behalten sie allein das Feld, so wäre alle Lebensgemeinschaft mit dem Göttlichen aufgegeben. Aber selbst in der Verneinung erscheint bei Origenes ein Streben nach Bejahung. Indem er gewisse Vorstellungen mit besonderer Energie verwirft, wird das Gegenteil hervorgehoben und nachdrücklich bestätigt. Gegenüber der Vielheit der Dinge bildet Gott die strenge Einheit, gegenüber der sonstigen Vermengung von Sinnlichem und Geistigem die reine Geistigkeit, gegenüber dem Fluß und Wandel unserer Welt das unwandelbare Sein. Aber nun gesellt sich zu solchen Ergebnissen der Spekulation ein neuer Zug aus der thatsächlichen Erweisung Gottes in der Welt: die Gesinnung weltumspannender Liebe und Güte; erst seine Entwicklung bringt den Denker in einen engern Kontakt mit der Überzeugung seiner Gemeinde. Um seiner Güte willen hat Gott die Welt geschaffen und läßt nicht das Mindeste von ihr verloren gehen. Alle Völker und Zeiten umfaßt seine Liebe, und es geschieht nichts Gutes unter den Menschen ohne ihn, „den Gott über allen“ (*ὁ ἐπὶ πᾶσι θεός*), wie ihn Origenes besonders gern nennt. Den höchsten Erweis dieser Güte bildet aber das Christentum mit dem Eingehen des Göttlichen in die Welt, seiner Verkettung von Zeit und Ewigkeit. Hier erst ist zur vollen Kraft und Klarheit eines Princips erhoben, was die Welt an keiner Stelle entbehren konnte.

Um aber zum Ausdruck ewiger Wesenheit und vollkommener Güte zu werden, muß die Welt die Enge der gemeinchristlichen Vorstellung sprengen. Mag Origenes eine grenzenlose Ausdehnung des Alls im Raume mit der echtgriechischen Begründung ablehnen, daß es ohne Begrenzung keine Zusammenfassung und Ordnung giebt, er denkt lieber an die Weite als an die Enge der Welt. Bei der Zeit aber treibt ihn die Scheu vor ungebührlicher Einengung der Wirklichkeit zum vollen Bruch mit der gemeinchristlichen Vorstellung und zu großer Annäherung an die altgriechische Geschichtsphilosophie. So entschieden wie irgend ein alter Philosoph verneint Origenes einen ersten Anfang der Welt in der Zeit. Gewiß hat diese unsere Welt wie ein Ende so auch einen Anfang, aber vor ihr lagen unzählige andere Welten, und andere werden ihr folgen; unser jetziges Dasein ist nur ein Glied einer endlosen Kette, die Welt mit dem geschicht-

lichen Christentum nur eine Welt unter anderen Welten. Dem christlichen Denker erscheint freilich diese Folge der Welten nicht als ein bloßer Rhythmus des Naturprozesses, sondern als ein Werk göttlichen Schaffens, aber das Schaffen selbst wird aus einem einmaligen Akte eine fortlaufende, immer neu einsetzende That. Auch die stoische Lehre von einer völlig gleichen Beschaffenheit aller Weltperioden findet hier keinen Einlaß. Denn sie vernichtet alle Freiheit der Entscheidung; diese aber bildet für Origenes ein Hauptstück seiner Überzeugung, von dem er sich nicht das Mindeste abdingen läßt. Die freie Entscheidung aber wird verschieden ausfallen und die einzelnen Welten eigentümlich gestalten. So kann ganz wohl unsere, durch das Erscheinen Christi ausgezeichnete Welt eine besondere Stellung einnehmen.

Auch beim nähern Inhalt der Welt strebt Griechisches und Christliches nach einer Ausgleichung. Der griechischen Überzeugung steht die Welt vornehmlich unter dem Gegensatz des Geistigen und Stofflichen, der christlichen unter dem des moralisch Guten und Bösen; dort bildet der schwere und dunkle Stoff, hier die freie Schuld die Wurzel des Übels. Origenes giebt sich alle Mühe, eine subtilere Natur des Stoffes für das Gute zu retten, ohne den Gegensatz zum gemeinen Stoffe abzuschwächen. Die Tiefe der Wirklichkeit — so wird es von hier zu einem festen Bestandteil der christlichen Spekulation — bildet die unsichtbare Welt der Ideen, erst nach ihr entsteht das stoffliche Sein, und es bedarf fortwährend ihrer begründenden und beseelenden Kraft. Aber als das Werk Gottes war dieses Sein weit reiner und feiner als die grobe Sinnlichkeit, die uns jetzt umfängt und niederdrückt; diese niedere Art hat es erst bekommen infolge des freien Abfalls der Geister, welche die zur Festhaltung des Guten nötige Spannung nicht zu bewahren vermochten. So scheint der Gegensatz christlicher und griechischer Überzeugung ausgeglichen; die letzte Entscheidung liegt bei der sittlichen That, aber die unmittelbare Empfindung bleibt beherrscht vom Widerwillen gegen den gemeinen Stoff, und es kann sich ein asketisches Lebensideal frei entfalten. Die Askese gewinnt hier auch innerhalb des Christentums eine feste Begründung; im Gegensatz zu Clemens scheidet sich eine strengere, möglichst enthaltsame Lebensführung scharf von der durchschnittlichen; nicht nur die Gesinnung, auch die Gestaltung des Thuns trennt den vollkommenen Christen von der Menge.

Aus solchen Überzeugungen entwickelt sich ein charakteristisches Bild von den Schicksalen und Aufgaben des Menschen. Die menschlichen Seelen gehören als ein Hauptteil der göttlichen Schöpfung zum

bleibenden Weltbestande und lebten daher schon vor diesem Dasein, sie befinden sich hienieden infolge eigener Schuld, es gilt für sie eine Rückkehr zur göttlichen Höhe. Denn bei uns ist eine Stätte der Erniedrigung und Versuchung, der Körper mit seiner Schwere zieht den Geist abwärts in die niedere Sphäre und stört alle reinen Freuden. Aber gegenüber dem Stoff wirkt siegreich die Macht des Geistes mit seiner Erkenntnis, und in allem Elend des unmittelbaren Daseins erhält sich die feste Hoffnung, daß endgiltig nichts von dem verloren gehen kann, was der ewige Gott geschaffen hat und mit seiner Liebe behütet; der spekulative wie der ethische Zug des Mannes verbinden sich zu der Überzeugung einer völligen Wiederherstellung aller Dinge, einer Zurückführung auch des aufs schwerste Verirrten zu der göttlichen Heimat. Indem so der Weltlauf rein zum Ausgangspunkt zurückkehrt, in dem Ganzen der Bewegung nichts verloren, aber auch nichts gewonnen wird, mag die ganze Geschichte bloß ein zeitlicher Durchblick der Ewigkeit dünken, und es droht alle Arbeit der Zeit zu traumhaftem Schein herabzusinken.

Bei solchem Zurückstreben zur reinen Geistigkeit und unwandelbaren Ewigkeit wird zum Kern des Lebens das Erkennen als das, was vom Schein zum Wesen, von der Zeitlichkeit zur Ewigkeit erhebt. Unvergleichlich höher als die alltägliche Religionsübung ist das Verlangen nach reiner Erkenntnis Gottes; in ihm wird alles Zeitliche und Räumliche, alles Bildliche und Veränderliche überwunden und der Mensch ganz in Gott aufgenommen, in Gott verwandelt.

Mit dieser Aufgabe der Erhebung zur Göttlichkeit muß auch das Christentum eng verbunden sein; es muß sich dafür eigentümlich gestalten. Vor allem wird es in diesen Zusammenhängen mehr bedeuten als ein einzelner, wenn auch ausgezeichneter Punkt innerhalb der Geschichte; es muß die ganze Wirklichkeit umfassen und in Wesen und Wert erhöhen. In Wahrheit bildet seinen Kern die volle Gegenwart des Unvergänglichen in dem Vergänglichen, das überzeitliche Wirken des Logos, das alle seine Jünger von der Zeit befreit und in die Ewigkeit versetzt. So wird erst im Christentum ein volles Erkennen göttlichen Wesens, eine Vergottung des Menschen möglich. Ein sicherer Übergang von solcher Weltidee zum geschichtlichen Christentum fehlt. Aber auch in dessen Behandlung erscheint überall ein Streben zur Universalität, ein weiter und freier Sinn. Das Christentum erstreckt sein Wirken über die ganze Geschichte, Christi Erscheinen bildet den Gipfel einer weltgeschichtlichen Bewegung. Es ward damit zur allbeherrschenden Macht erhoben, was auch vorher schon, aber nur vereinzelt und zerstreut, vorhanden war. Denn von

jeher hat Gott sich der Welt angenommen, und zu allen Zeiten gab es Gerechte und Wohlgefällige. Aber in Jesus begann die volle Vereinigung, die „Verwebung" (*συνυφαίνεσθαι*) der göttlichen und menschlichen Natur, und es ward durch solche Gemeinschaft mit dem Göttlichen die menschliche Natur göttlich nicht bloß in Jesus, sondern in allen, die das von ihm eröffnete Leben annehmen und weiterführen. Der wahre Nachfolger soll nicht bloß ein Christgläubiger (*Χριστιανός*) bleiben, sondern selbst ein Christus werden. Auch sein Leben und Leiden kann zur Errettung der Brüder dienen. So bedeutet das Christentum auch in seinem Erfahrungsbestande ein fortlaufendes, immer neu beginnendes, die ganze Geschichte erfüllendes Werk.

Den menschlichen Dingen gegenüber erweist es seine eigentümliche Größe und Universalität vornehmlich in der Moral. Es hat nach Origenes' Überzeugung keine neuen, eigentümlichen Gebote aufgestellt, aber es that Größeres, indem es der Menschheit die Kraft zur Erfüllung auch der schwersten Gebote gab, die innerste Tiefe der Gesinnung ergriff, die Herzen mit Milde und Humanität erfüllte. So ist es auch die ethische Größe und die ethische Wirkung, welche die Persönlichkeit Jesu den Helden des Altertums weit überlegen macht. Kein anderer Kirchenvater des Morgenlandes hat sich so eingehend, so liebevoll mit dieser Persönlichkeit beschäftigt als Origenes. Er schildert die Güte und Menschenfreundlichkeit Jesu, seine Milde und Sanftmut; von ihm können sich auch uns anderen solche edlen Gefühle sowie eine Beruhigung des ganzen Wesens mitteilen und uns zu Söhnen des Friedens machen. Der Denker verweilt bei seinen Leiden und preist das Martyrium aus reiner Liebe als den einzigen entsprechenden Dank; er entwickelt dabei einen eigentümlichen Gefühlston individueller Aneignung („mein Jesus"). Aber er steigert die Weichheit der Empfindung auch schon zu spielender Sentimentalität, z. B. in der Betrachtung des Eindrucks der Wunden auf die Seele, und er verknüpft in seiner allegorischen Deutung des Hoheliedes das Ideal jungfräulichen Lebens mit einer schwärmerischen, von krankhaften Auswüchsen nicht freien Behandlung der Persönlichkeit Jesu, des „Bräutigams" der Seele.

So hat hier die Verwandlung des Christentums in Spekulation keineswegs eine Erkältung des Empfindens erzeugt. Auch sehen wir Origenes mit allem Eifer darauf bedacht, in Glauben und Leben den Zusammenhang mit der christlichen Gemeinde zu wahren. Für die Lehre bot die allegorische Deutung eine bequeme Handhabe, die Origenes ausgiebig verwandte und auch technisch weiter durchbildete. In Leben und Empfinden aber verbindet ihn die Schätzung

des Moralischen ebenso mit der Umgebung, wie sie bei ihm selbst eine Brücke zwischen den spekulativen Weltbegriffen und der individuellen Empfindung bildet. Auch zeigte sich schon, wie ihn das Streben nach einem Ewigen und Universalen in unserm Leben die christliche Gemeinschaft hoch über den Staat hinausheben ließ.

So sehen wir den weiten und reichen Geist des Mannes die verschiedenen Gedankenkreise umspannen und nach bestem Vermögen zusammenhalten. Aber erreicht ist eine volle Einheit keineswegs. Mag die Moral eine Brücke schlagen zwischen dem Christentum des Erkennenden und dem der Masse, im Grunde bleibt eine tiefe Kluft. Wie weit entfernt ist von jenem selbstlosen Aufgehen in das ewige Sein, jener „Vergottung", die der Denker ersehnt, die Stimmung der Masse, welche nach seiner eigenen Schilderung durch die Furcht vor dem göttlichen Gericht bewegt wird und nicht handelt ohne eine Hoffnung auf Lohn, welche sichtbarer Zeichen bedarf und sich dem Sinnlichen nicht zu entwinden vermag! Daß Origenes auf solche Lebensführung herabblickt als auf etwas Niederes und Fremdes, und daß ihm die Menschheit schließlich doch nach griechischer Art in zwei Klassen auseinanderfällt, schaut selbst aus dem Streben nach Einheit deutlich genug hervor. Wenn er meint, das Christentum könne seine Absicht der Aufrichtung des ganzen Menschengeschlechts nicht durchführen, ohne zu einem jeden nach seinem besondern Vermögen zu reden und sich auch der Fassungskraft der Niederen anzupassen, so zeigt eben diese Rechtfertigung die Schroffheit des Gegensatzes und die innere Ferne des Denkers von seiner Umgebung. Namentlich verrät dies ein Fortwirken des antiken Geistes, daß der Gegensatz nicht als ein fließender, einer allmählichen Überwindung fähiger, sondern als ein endgiltiger hingenommen wird. So bleiben hier ein esoterisches und ein exoterisches Christentum unausgeglichen nebeneinander stehen. Das esoterische erreicht bei seiner Ablösung von dem Durchschnittsstande eine außerordentliche Weite, Freiheit, Innerlichkeit. Aber es schwebt hoch über den allgemeinen Verhältnissen und erstreckt erst nachträglich dahin sein Wirken. Und seinem Inhalt nach ist es letzthin mehr ein christlich gefärbter Platonismus, ein verinnerlichtes und seelisch erwärmtes Griechentum als die Entwickelung einer neuen Welt und Lebensordnung.

Aber wie dem sei, der hier entworfene Typus des Christentums ist im Morgenlande zu bleibender Geltung gelangt und hat auch auf das Abendland eine mächtige Wirkung geübt. Wohl nahm die immer geschlossener und mächtiger auftretende „Orthodoxie" begreiflicherweise an manchen Lehren des Origenes Anstoß, und es mußten seine

Anhänger sich unter ihrem schwer empfundenen Druck zu Abschwächungen der Grundgedanken entschließen, ohne damit die schließliche Verwerfung des Systems durch die Kirche verhindern zu können. Aber auch die Orthodoxie ruht in ihrer tiefsten geistigen Substanz auf ORIGENES' Gedankenarbeit; „die Dogmen- und Kirchengeschichte der folgenden Jahrhunderte ist im Orient die Geschichte der Philosophie des ORIGENES" (HARNACK). Herrschend blieb im Orient bis zur Gegenwart jene Fassung des Christentums als eines Eingehens des ewigen Wesens in unsere zeitliche Welt und einer dadurch bewirkten Hinaushebung des Menschen über alle Schranken und Leiden dieser Welt. Der nähere Inhalt der Geschichte und die Besonderheit des Lebens JESU verblassen vor jener Grundthatsache der Menschwerdung, wie denn auch das unter griechischem Einfluß gestaltete Dogma des Christentums weder von einem charakteristischen Inhalt des Lebens JESU noch von einer geistigen Eigentümlichkeit des Christentums irgend etwas zu berichten weiß. Das Dogma selbst, der scheinbar volle Triumph des Christentums, ist innerlich ein Unterliegen unter die Macht der griechischen Spekulation. Ihre volle Stärke aber erlangte die spekulative Richtung erst mit Hilfe des Neuplatonismus, der bald stromweise in das Christentum einzudringen beginnt.

β. Der Einfluß des Neuplatonismus. Gregor von Nyssa.

Der tiefen Umwandlung der geistigen Lage durch PLOTIN konnten sich auch die christlichen Denker nicht entziehen, sein Weltbild bot ihrem eigenen Verlangen viel zu viel, um sie nicht unwiderstehlich fortzureißen. Hier zuerst war ja die Wirklichkeit von ihrem innersten Grunde bis zur äußersten Verzweigung geistig belebt, alles Feste und Starre aufgelöst und einem einzigen Lebensstrome eingefügt, zugleich aber das Streben über das unmittelbare Dasein weit hinausgehoben und alle Sinnlichkeit in ein Gleichnis eines unsichtbaren Seins verwandelt. Dies umflutete auch alles, was sich im Christentum zur Spekulation neigte, mit überwältigender Kraft; von hier empfing auch die christliche Denkarbeit eine Beweglichkeit und Geschmeidigkeit, ohne die eine Versöhnung von Glauben und Wissen und der Aufbau eines kirchlichen Gedankensystems schwerlich so rasch gelungen wäre. Dabei vergessen auch die spekulativen Geister nicht alle unterscheidende Eigentümlicheit des Christentums, aber sie zieht sich ihnen mehr in die individuelle Empfindung zurück, als daß sie auf dem Felde der Gedankenarbeit den Kampf aufnähme und siegreich bestünde. Aber mag sie sich gewöhnlich mehr anschmiegen als kräftig durchsetzen, sie bringt einen neuen Ton in das Ganze, den Ton weicherer,

innigerer Empfindung; auch bilden die verschiedenen Individuen mannigfache Arten der Mischung. Für die christliche Philosophie beginnt mit dem Einfluß des Neuplatonismus eine neue Epoche gegenüber der ältern, namentlich vom Platonismus und Stoizismus abhängigen; erst dem Siege des Aristotelismus auf der Höhe des Mittelalters hat diese neue weichen müssen, ohne selbst dann ein mächtiges Fortwirken einzustellen. Für unser Problem genügt es, aus dieser ältern Zeit Eines Mannes zu gedenken, der in Wahrheit einen eigentümlichen Lebenstypus entwickelt, des Gregor von Nyssa.

Gregor von Nyssa (331—394) gehört zu den Vätern der Orthodoxie und ist von späteren Zeiten wegen seiner Verdienste um das Trinitätsdogma als „Vater der Väter“ gefeiert. Aber so aufrichtig seine Rechtgläubigkeit, sie wird durchwaltet und getragen von einem spekulativen Zuge mystischer Art, sie erscheint weniger als der Kern denn als eine Entfaltung seines religiösen Lebens. In seiner Gotteslehre wird das Ideal der vollkommenen Persönlichkeit stark zurückgedrängt durch das des absoluten, alles wahre Sein umfassenden Wesens, und das Verlangen nach enger Lebensgemeinschaft kann sich kaum behaupten gegenüber dem Streben nach einer völligen Versenkung in das Absolute durch reine Anschauung. Es verschmelzen bisweilen in demselben Begriffe die verschiedenen Gedankenreihen; leicht überwiegt dann die neuplatonische Art die christliche. Bei dem „Schauen“ Gottes denkt Gregor nicht sowohl in altchristlicher Weise an die Innigkeit eines persönlichen Zusammenseins als an die mystische Einigung mit dem Urwesen, und wenn er den Vaternamen auf Gott anwendet, so denkt er nicht bloß an die Innigkeit liebevoller Fürsorge, sondern mehr noch an den Ursprung unsers Wesens aus ihm und unsere Zugehörigkeit zu seiner Natur, mehr an die metaphysische als an die ethische Verbindung. Namentlich zeigt den engen Zusammenhang dieser Gotteslehre mit der philosophischen Spekulation das Vorantreten der Unendlichkeit, einer positiven Unendlichkeit des höchsten Wesens. Wie eine solche über alle Grenzen, so ist sie auch über alle begriffliche Fassung erhaben; alle besonderen Eigenschaften werden hier unzulänglich; wohl ringt der Denker nach Namen, um das überlegene Wesen zu bezeichnen, aber er muß sich dabei von der gleichen Unangemessenheit aller menschlichen Ausdrücke überzeugen. So wünscht er sich sehnsüchtig Flügel, die ihn hinaustragen sollen über alles Sichtbare und Veränderliche zu der beharrenden Natur, der unveränderlichen, in sich selbst gegründeten Kraft. In diese möchte er sich selbst versenken, durch ein Eingehen in das wahre Licht selbst lichtartig werden.

Bei solchem Abweisen aller Besonderheit droht das Göttliche für uns in völliges Dunkel zurückzuweichen und unsere Welt zu wesenlosem Scheine herabzusinken. Aber thatsächlich vollzieht sich bei Gregor eine Wendung ins Positive, die Welt verschwindet ihm nicht ganz vor der Gottheit, sondern die christliche Überzeugung wie ein Nachklang altgriechischen Schönheitssinns läßt ihn in ihr einen wertvollen Inhalt entdecken und zugleich das Bild des Göttlichen lebensvoller gestalten, dessen Herrlichkeit sich in ihr spiegelt.

Die Idee der Schönheit wirkt bei Gregor nicht bloß durch die Vermittelung Plotin's, sondern direkt von Plato her und daher mit größerer Lebhaftigkeit und frischerer Anschaulichkeit. Durch die ganze Welt findet er Schönheit ausgegossen, Ordnung und Harmonie halten alle Mannigfaltigkeit zusammen, überall erscheint ein festes Maß, eine rechte Mitte sucht auch unser Handeln. Den Kern des Schönen aber bildet das Gute, und die höchste Schönheit ist die Reinheit des Herzens. Wir tragen in unserer vernünftigen Natur ein Abbild des göttlichen Wesens; wohl ist es durch die Sünde verdunkelt, aber es läßt sich durch Ablegung des Bösen wiederherstellen und kann dann in voller Reinheit und Schönheit strahlen, kann den Menschen zum göttlichen Urbild hinleiten. Insofern liegt alle Gotteserkenntnis an dem ethischen Verhalten. „Wer von aller Schlechtigkeit und allem leidenschaftlichen Gebaren sein Herz reinigt, der sieht in der eigenen Schönheit das Abbild der göttlichen Natur.“ „So wird selig, wer reines Herzens ist, da er, auf die eigene Reinheit blickend, in dem Abbilde das Urbild sieht.“ Die weltüberlegene Hoheit Gottes können wir nicht erfassen, sondern das Maß der Gotteserkenntnis ist in uns: „Reinheit und Leidenschaftslosigkeit (*ἀπάθεια*) und Fernhaltung alles Bösen, das ist die Gottheit. Ist nun jenes in dir, so ist Gott gänzlich in dir.“

Aber wenn durch solches Innewohnen des Göttlichen unsere Wirklichkeit einen höhern Wert und unser Leben einen anschaulichern Inhalt gewinnt, immer bleibt die Bewegung über das nächste Dasein hinausgerichtet; mit allem, was die Welt bietet, erweckt sie nur eine Sehnsucht nach höheren Lebensformen; nun und nimmer darf sie uns bei sich selbst festhalten. So bekommt das Leben den Charakter aufstrebender, alles überfliegender Sehnsucht. „Wir sollen nicht anstaunen die Schönheit des Himmelsgewölbes noch die Strahlen des Lichtes noch irgend etwas Anderes von dem sichtbaren Schönen, sondern uns durch die an allem diesen erblickte Schönheit führen lassen zum Verlangen der Schönheit, deren Ehre die Himmel verkünden.“

Von hier aus entwickelt sich eine starke Neigung, den nächsten Befund unserer Welt tief herabzusetzen und dem Menschen alle Lust daran zu verleiden. Es entfaltet sich ein Pessimismus, dessen sentimentale Art oft an moderne Wendungen anklingt. Gregor schildert lebhaft die mannigfachen Leiden und Schäden des Lebens, die Fülle von Haß und Übermut, von Leid und Friedlosigkeit, die Gewalt der Leidenschaften, deren ganze Kette von einem Gliede aus bewegt wird. Die Organe der Seele sind hier nicht geübt zur Unterscheidung des nur scheinbar und des wahrhaft Schönen. Aber alle besonderen Leiden und Schäden verschwinden vor dem einen Gedanken der Nichtigkeit, der Wesenlosigkeit dieses ganzen irdischen Daseins, durch alle Betrachtungen klingt der Eine Grundton der Hinfälligkeit alles sinnlichen Lebens. Alles ist hier voll Unbestand und Vergänglichkeit. Die Blumen blühen im Frühling von neuem auf, der Mensch aber hat nur die eine Jugend und welkt dann dem Winter des Alters entgegen. Verschieden sind die äußeren Geschicke des Lebens, und manchen preist die Menge glücklich, aber der tiefern Betrachtung verschwinden alle Unterschiede, für das wahre Ziel giebt es keinen Vorzug des einen Lebenslaufs vor dem andern. Denn schließlich ist hier alles nichtig; wer könnte glücklich sein, wo alles so rasch dahinschwindet und wir die Gräber unserer Eltern stets vor Augen haben? Mag es Menschen geben, welche solches Leid nicht empfinden und sich in den sinnlichen Lüsten wohl fühlen, mit ihrer thierischen Stumpfheit sind sie im Grunde noch weit elender als die Anderen; das Nichtfühlen des Unglücks ist das größte Unglück. Die Leidtragenden hat Jesus selig gepriesen. Er wollte damit nicht den Schmerz als solchen verherrlichen, sondern vielmehr die Erkenntnis des Guten, mit der eine Empfindung des Schmerzes verbunden ist, da sich das Gute in diesem Leben noch nicht verwirklicht findet.

Alle Weichheit und Zartheit der Empfindung kann dabei nicht die Thatsache verdecken, daß den Denker mehr ein metaphysisches als ein ethisches Streben beherrscht, und zwar ein metaphysisches Streben gemäß der abstrakten Art des späten Griechentums. Nicht die Sehnsucht nach mehr Liebe oder mehr Gerechtigkeit, sondern die nach mehr Wesenhaftigkeit und Ewigkeit treibt Gregor über die nächste Welt hinaus zu Gott. Gerade das ergiebt eine besondere Schroffheit des Bruches. Denn enthält nur die unsichtbare Ordnung ein echtes Wesen, so kann sie allein uns anziehen, so gilt es alles Sinnliche als bloßen Schein abzustreifen und sich von allem zu befreien, was in dieses nichtige Leben verwickelt. Zu dem, was der wahrhaft Fromme hinter sich lassen muß, wird dabei auch gerechnet

„die Beschäftigung mit den Wissenschaften und Künsten und was in Sitten und Gesetzen sich tauglich findet“; in diesem Gedankengange — sonst urteilt GREGOR milder — gilt die Ehe als der Anfang und die Wurzel des Eifers um unnütze Dinge. Wer als ein guter Steuermann seinen Lauf nach Gestirnen richten will, die nie untergehen, der gestalte so sein Dasein, daß es unablässig zwischen Leben und Tod in der Mitte schwebt, nie sich mit ganzer Kraft dem Leben hingiebt.

Solcher Ablösung von der Welt entspricht bei GREGOR eine Versenkung in die reine Innerlichkeit des Gemütes. Hier fühlt er sich einer Einigung mit Gott unmittelbar gewiß, von hier aus beseelt sich ihm auch die umgebende Welt und Natur. Er tritt in ein seelisches Wechselleben mit der Natur, wie es die frühere Zeit kaum kennt; er vergißt alle Beziehung zum Menschen, wie sie dem antiken Naturgefühl anhaftet, und empfindet ihre Größe besonders im stillen Rauschen des Waldes und in der Einsamkeit der Einöde. Daher konnte A. VON HUMBOLDT ihn samt seinem Bruder BASILIUS in der Darlegung der geschichtlichen Entwickelung des Naturgefühls auszeichnen und andere Forscher hier eine Verwandtschaft mit ROUSSEAU entdecken.

So ist auch als Ganzes die Lebensanschauung dieses GREGOR größerer Beachtung wert, als sie zu finden pflegt. Sie ist der reinste philosophische Ausdruck der Zurückziehung des christlichen Lebens von der Welt, die nach dem äußern Siege des Christentums mehr und mehr um sich griff; ihre volle innere Wahrhaftigkeit erhellt vornehmlich aus solchem geschichtlichen Zusammenhange.

Immer weniger hatte das Christentum das anfängliche Ideal festhalten können, inmitten dieser schlechten Welt eine Zufluchtsstätte frommer Gesinnung und sittlichen Lebens zu bilden; unter dem Zustrom größerer Massen waren immer mehr Abschwächungen nötig geworden. Schließlich entschied der äußere Sieg den innern Niedergang. Sollten ernstere, um ihr ewiges Leben besorgte Gemüter nicht völlig verzweifeln, so mußten besondere Hilfen gefunden werden. Orient und Occident gingen hier ihren eigenen Weg; dieser suchte Hilfe bei einer Hinaushebung der Kirche, als einer objektiven Ordnung, über alle Schäden der Individuen, jener in der Zurückziehung der Individuen zu einem einsamen, Gott allein mit ganzer Inbrunst dienenden Leben. Wie mächtig ein solches Leben die Zeitgenossen anzog, hat GREGOR mit lebhaftem Wohlgefallen geschildert; wie aber jene Versenkung in die Unendlichkeit des Gemütes unter Wechselwirkung griechischer und christlicher Art eine große Weichheit und Zartheit der Empfindung entwickelte, das zeigt niemand deutlicher als er selbst, der Philosoph mystischer Sehnsucht.

c. Die Anbahnung einer kirchlichen Lebensordnung.

Wie sich das christliche Leben bis zum Ende des 2. Jahrhunderts darstellt, hat es mehr den Charakter einer Moral mit religiöser Umsäumung als den spezifischer Religiosität und Kirchlichkeit. Die Gemeinschaft wird noch von dem freien Willen der Individuen getragen, und was das Ganze zusammenhält, ist vornehmlich das unsichtbare Band der Überzeugung. Aber darin vollzieht sich nach und nach eine große Wandlung in der Richtung einer Verkörperung des Christentums zu einer sichtbaren und organisierten Kirche, der Scheidung eines Priesterstandes von der Gemeinde, der Absonderung eines Kreises frommer Werke von der allgemeinen Lebensarbeit. Diese Bewegung beschränkt sich nicht auf einen Teil der Kirche, überall muß das im Lauf der Zeit unvermeidliche Sinken der innern Spannung, der Zustrom größerer Massen, die Notwendigkeit eines festen Haltes gegenüber den Angriffen von außen und den Spaltungen im Innern dahin drängen, eine objektive Ordnung von den Zuständen der Individuen abzulösen und sie mit besonderer Heiligkeit zu umkleiden. Aber zu voller Entfaltung seiner Stärke kam dieses Streben bei der lateinischen Art, die seit dem Ende des 2. Jahrhunderts ihre Eigentümlichkeit deutlich auszuprägen beginnt. Die lateinische Art, — sie wird übrigens in dieser Richtung vornehmlich von den afrikanischen Lehrern Tertullian und Cyprian vertreten, um dann in dem Afrikaner Augustin mit ihrer Vollendung zugleich eine Umbildung zu finden —, diese lateinische Art hat vor allem den Trieb nach handfester Sinnlichkeit. Ihr war das Sinnliche weder ein bloßes Symbol geistiger Größen noch auch eine Hemmung höherer Entwickelung, sondern ein echter und unentbehrlicher Bestandteil der Wirklichkeit; auch ihre Seelenlehre kennt keine volle Existenz eines geistigen Wesens ohne eine sinnliche Grundlage. Mit solcher Schätzung des Sichtbaren und Greifbaren verbindet sich ein hohes Vermögen der Organisation, ein kluges Geschick in der Behandlung praktischer Fragen. Hingegen ist nicht nur der spekulative Sinn wenig entwickelt, sondern es fehlt auch die Idee eines sachlichen Zwanges der Wahrheit, wie sie aus der altgriechischen Gedankenarbeit auch in die christlichgriechische Welt einfließt und einer straffen Zusammenfassung der Kräfte leicht Widerstand leistet. Bei den Lateinern regiert durchaus der Affekt, und es kann sich ungehemmt entfalten, was das Bedürfnis nach Glück und die Aufrechterhaltung der Ordnung fordert.

Alles dies wirkt dahin, das unsichtbare Gottesreich mehr und mehr in eine sichtbare Kirche zu verwandeln oder doch an sie zu

binden, sowie das religiöse Leben Rechtsbegriffen zu unterwerfen. Je weniger die Individuen genügen, desto mehr wird die Kirche über sie zu fester Objektivität hinausgehoben, desto mehr überträgt sich auf sie die Idee der Heiligkeit, desto mehr muß sie mit eigentümlichen Gnadenmitteln der Unvollkommenheit zu Hilfe kommen. Thatsächlich sind gerade die Männer, welche der Kirchenidee zum Durchbruch verhalfen, voller Klagen über die Unzulänglichkeit der Individuen, über die Schwäche ihres Glaubens und die Lauheit ihrer Liebe. Mit dem Anwachsen solcher Strömung dünkt die Kirche immer mehr eine göttliche Einrichtung als eine menschliche Ordnung; die ihr gezollte Ehre scheint Gott selber erwiesen, ihre Kränkung aber ihm zugefügt. Nur durch sie, die Mutter der Christen, giebt es einen Weg zum göttlichen Vater: „niemand kann Gott zum Vater haben, der nicht die Kirche zur Mutter hat“ (Cyprian). Dem Einzelnen gebührt ihr gegenüber Gehorsam und Pietät, alle Absonderung von ihr gilt als ein böswilliges Verschmähen, ein dünkelhafter Eigensinn. So werden Schisma und Härese zum schlimmsten aller Frevel gestempelt, von dessen Folgen selbst das Martyrium nicht befreien kann. Denn alles andere Vergehen trifft Einzelne, dieses aber die ganze Gemeinde.

So einfach und für die Lateiner überzeugend dieser Gedankengang ist, es erwuchsen schwere innere Verwickelungen daraus, daß die Einen — eben wegen der Hochhaltung der Kirche — auf einer gewissen sittlichen Qualität der Inhaber von Kirchenämtern bestanden und die Rechtsgiltigkeit amtlicher Handlungen an solche Beschaffenheit der Personen knüpften, während die Anderen dieses Verlangen als eine Gefährdung der objektiven Ordnung verwarfen; dort behauptet das Moralische eine Selbständigkeit, hier weicht es ganz den religiösen Bedürfnissen. Diese letztere Richtung siegte bekanntlich, das Verlangen nach fester Ordnung und sicherer Hilfe hat alle moralischen Bedenken überwunden. Aber zugleich ist die Kirche aus einer Gemeinde der Heiligen mehr und mehr zu einer bloßen Rechtsanstalt geworden.

Der Erhöhung der Kirche entsprach die Absonderung eines eigenen Priesterstandes. Die Priester, vornehmlich die Bischöfe, werden zu Vermittlern zwischen Gott und der Gemeinde, zu Spendern der göttlichen Gnade. Namentlich hat die wachsende Macht der Opferidee ihre Stellung erhöht. Der Opferidee konnte sich das Christentum von Anfang an nicht entziehen, aber zunächst überwog die Opposition gegen die heidnische Art des Opfers. Eine durchaus ethisch gestimmte Religion konnte nur in der Darbringung des eigenen Herzens das echte Opfer erblicken. „Unschuld und Gerechtigkeit zu

pflegen, sich alles Betruges zu enthalten, Menschen der Gefahr zu entreißen, das sind unsere Opfer, das ist Gott heilig. Bei uns gilt einer um so frommer, je gerechter er ist". So MINUCIUS FELIX, der mit besonderer Wärme die Konzentration auf die schlichte Moral, den Verzicht auf alle eigentümlich religiösen Leistungen als einen unterscheidenden Vorzug des Christentums pries. Auch noch LACTANZ meint: „das ist der wahre Kultus, in dem der Geist des Verehrenden sich selbst Gott als ein unbeflecktes Opfer darbringt". Aber in den Kämpfen und Erfahrungen des Lebens entwickelt sich zu immer größerer Stärke auch eine Opferidee spezifischen Charakters. Je schwerer die Furcht vor dem richtenden uud strafenden Gott auf den Gemütern lastete, — und sie wurde im Abendlande in keiner Weise durch philosophische Spekulationen über die Gegenwart des Ewigen im Zeitlichen abgeschwächt, — je mehr man sich zugleich des eigenen Unvermögens bewußt war, desto mächtiger erhob sich das Verlangen nach außerordentlicher Hilfe und Sühne. Hier tritt nun „das sündentilgende Werk Christi in den Vordergrund. Nicht sowohl die Inkarnation — diese ist Voraussetzung — als der Tod Christi wird als das punctum saliens betrachtet, und er wird bereits nach allen denkbaren Richtungen hin als Opfertod, als Versöhnung, als Erkaufung, als stellvertretende Leistung des Kreuzestodes behandelt" (HARNACK). Zur Erhöhung des Priestertums aber wirkt diese Wendung namentlich, seit sich von CYPRIAN her die Vorstellung befestigt, der Priester wiederhole in der Darbringung das Opfer Christi. So wird der „Priester Gottes" weit über die Gemeinde hinausgehoben und mit eigentümlicher Heiligkeit bekleidet.

In der Vorstellung jener Zeit verhindert aber die Überzeugung von der sühnenden Kraft des Todes Christi keineswegs den Gedanken besonderer Verdienste einzelner Gemeindeglieder; wer das allen auferlegte Maß der Verpflichtung durch besondere Leistungen überschreitet, der erwirbt damit ein überschüssiges Verdienst; dieses aber kann der Not der Anderen zur Hilfe gereichen. So denkt man zunächst von den Märtyrern, den Blutzeugen des Glaubens; so aber weiter auch von denen, die durch peinliche Enthaltung von weltlichen Gütern und Genüssen Gott ein Opfer darbringen, wie durch Fasten, Aufgeben alles Besitzes, Ehelosigkeit. Solchen verdienstlichen Werken wird die Kraft zugesprochen, Sünden zu tilgen, jene leichteren wenigstens, welche nach stoischem Vorgange als verzeihliche Fehltritte (peccata venialia) von den Todsünden deutlich geschieden werden. In dem allen eine Schätzung der Leistung als Leistung, eine Abstufung des Wertes nach der Größe des Werkes; zugleich aber die

Aufgabe, Schuld und Verdienst gegeneinander abzuwägen. Es erwächst ein System von Kompensationen, die Moral erhält mehr und mehr den Charakter einer rechtlichen Ordnung. Die Verwalter dieser Ordnung aber sind natürlich die Priester. Der Gedanke des allgemeinen Priestertums wird durch solche Entwickelung nicht völlig aufgehoben, wohl aber für das praktische Leben und die unmittelbare Empfindung weit zurückgedrängt.

So sehen wir von dem großen Körper der Gemeinde sich heilige Werke und Menschen abheben und eine andächtige Verehrung erlangen. Äußerlich wird damit das Eigentümliche des neuen Glaubens schärfer ausgeprägt, im Grunde aber bedeutet es vielmehr ein Eindringen der antiken Art, den Menschen nicht nach einem Ideal sittlicher Vollkommenheit, sondern nach seinem Verhältnis zu anderen Menschen zu messen; die absolute Schätzung weicht zurück vor einer relativen, die göttliche vor der menschlichen. Überhaupt wird hier das christliche Leben tief hineingezogen in die Vorstellungen und in die Interessen der Menschen; eine große Veräußerlichung und Vergröberung ist unverkennbar, magische Elemente gefährden die Substanz des sittlich-religiösen Lebens. Ein Mitwirken eines tiefern religiösen Zuges ist in jener Entwickelung des Gefühles der Hilfsbedürftigkeit und jenem Suchen einer festen Stütze gewiß nicht zu bestreiten, aber dieser Zug vermag sich einstweilen noch nicht zur Selbständigkeit aufzuringen und die Gestaltung zu beherrschen, die edleren Empfindungen vermögen sich noch nicht zu entschleiern. Bei allem Ausbau der Organisation und aller Emsigkeit der Leistung fehlt ein gehaltvolles Innenleben, eine geistige Tiefe. Die schlichte Moral ist geschädigt, eine Innerlichkeit religiösen Lebens aber nicht gewonnen. Das war eine zwiespältige Lage, in ihrer Zwiespältigkeit unerquicklich und ohne Aussicht auf eine große Zukunft. Wenn irgend in der Geschichte des Christentums, so war ihm jetzt ein ursprünglicher und schaffender Geist nötig, um es vor jähem Fall zu bewahren. In Wahrheit erschien ein solcher Mann in Augustin. Sein Riesengeist hat jenen Widerspruch überwunden, er hat dem aufstrebenden religiösen Verlangen zu vollem Siege verholfen, eine eigentümlich religiöse Lebensführung wissenschaftlich entwickelt, dem kirchlichen System einen geistigen Inhalt gegeben. Er führt auch die christliche Lebensanschauung auf ihre philosophische Höhe.

2. Augustin.

a. Die allgemeine Art.

AUGUSTIN (354—430) ist der einzige große Philosoph auf dem eigenen Boden des Christentums. Alle Wirkungen der Vergangenheit und alle Anregungen seiner Zeit nimmt er in sich auf, um Neues und Größeres aus ihnen zu machen; in lateinischer Umgebung wurzelnd, empfängt er starke Einflüsse griechischer und orientalischer Art; Altchristlichem und Neuplatonischem giebt er eine neue Mischung, in der das Christliche seine Besonderheit kräftiger wahrt, und deren Ergebnis, angreifbar wie es ist, alle weitere Geschichte des Christentums beherrscht. Die Gedankenentwickelung ist hier in hervorragender Weise Ausdruck der Persönlichkeit, ja unmittelbares persönliches Leben. Alle Arbeit dient im Grunde der einen Aufgabe, das eigene Sein voll zu entwickeln und zu befriedigen; alle Verzweigung ist nur ein Mittel, dem ganzen Wesen zu seinem Wohlbefinden zu verhelfen. Glück, Seligkeit, das ist es, worauf das ausschließliche Sinnen und leidenschaftliche Verlangen dieses Mannes geht, aber Glück nicht in dem kleinen Sinne der älteren lateinischen Kirchenväter, sondern als Vollbefriedigung des ganzen Wesens, als Aufbietung und Belebung aller Kräfte, als Beseligung bis zum tiefsten Grunde des Seins. Daher kann dieses Streben alles andere in sich ziehen und die geistige Arbeit nicht bloß begleiten, sondern durchdringen. Ein solches Glück darf nicht als bloße Hoffnung vorschweben, es muß zu lebendiger Gegenwart und zu vollem Besitz werden. Denn „wer bloß in der Hoffnung glücklich ist, ist noch nicht glücklich; erwartet er doch erst in Geduld das Glück, welches er noch nicht besitzt". Daß wir aber glücklich werden können und werden müssen, das steht dem Denker fest als das Allersicherste; diese Überzeugung bedarf für ihn keiner Begründung und duldet keinen Zweifel, vielmehr bildet sie den stärksten Damm gegen allen Zweifel. Dieses Glücksverlangen wirft allen Widerstand nieder, es schmilzt auch das Feindlichste zusammen und setzt allem Streben, auch dem wissenschaftlichen, sein Ziel wie seine Grenze. Aus ihm strömt Leben, Liebe, Leidenschaft in alle Arbeit, überall spricht aus ihr der Affekt, ein das ganze Wesen bewegender Affekt. Das giebt allem Unternehmen AUGUSTINS eine feurige Glut und stürmische Erregung. Das religiöse Streben der Menschheit, auf der Höhe des Denkens oft begleitet von einer müden und entsagenden Stimmung, wird hier zur Sache allerkräftigsten Lebens; selbst das Erkennen wird zu einem Selbstleben, einer Wesenserhöhung, einem Genießen. Diese Verflechtung einer titani-

schen, von verzehrendem Glücksdurst erfüllten Subjektivität mit der Gesamtheit der Geistesarbeit, sie bildet zugleich die Größe und die Schwäche Augustins.

Wie damit alle Welt- und Lebensanschauung abhängig wird von der Besonderheit dieser Natur, so steht sie namentlich unter dem Einfluß der Thatsache, daß in ihr große Gegensätze zusammentreffen, einander angreifen und das Denken in unablässiger Bewegung halten.

Einmal ein Drang, das ganze Sein in Eins zu fassen, das Leben in sich selbst zu konzentrieren, sich mit dem Ganzen des Wesens der Seligkeit unmittelbar zu versichern und in ihren Genuß aufzugehen; hier ein Hinausstreben über alle Formen und Begriffe, ein Leben und Weben im reinen Gefühl. Zugleich aber das Verlangen, die Weite des Alls zu umfassen und mit dem Denken zu durchleuchten, wie auch das Innere zu explizieren und für alles Thun Grund und Rechenschaft zu geben; damit eine Entfernung vom nächsten Eindruck, ein großes Gewebe der Gedankenarbeit, eine wissenschaftliche Vermittelung der geistigen Wirklichkeit. Aus beidem zusammen eine gewaltige religiöse Spekulation, in der sich Fühlen und Denken, unmittelbares und vermitteltes Leben untrennbar verschlingen. — Sodann einerseits ein rastloses Streben nach reiner Geistigkeit, eine Verwandlung der Dinge ins Gedankenhafte, die Ursprünglichkeit und Überlegenheit eines reinen Innenlebens; andererseits eine glühende Sinnlichkeit, ein Bestehen auf handfesten Daten, einem sichern Berühren und Halten, einem lustvollen Kosten und Genießen der Dinge; beides zusammenschießend in einer grandiosen Phantasie, welche nicht nur vor keiner äußern Grenze Halt macht, sondern auch den dunklen Tiefen der Innenwelt Gestalten abringt. In demselben Manne einmal ein unermüdlicher Schaffensdrang und eine ungestüme Energie des Lebensprozesses, zugleich aber ein tiefer moralischer Zwiespalt, das Bewußtsein einer Hilflosigkeit gegenüber seiner eigenen Natur, ein sehnsüchtiges Verlangen nach Errettung durch übernatürliche Mächte und Versetzung in einen Stand der Ruhe und des Friedens. Das allgemeine moralische Problem verschärft sich individuell dadurch, daß Augustins Sinnlichkeit nicht naiver, sondern raffinierter Art ist, daß sie daher alles Streben zu vergiften und von der Höhe reiner Geistigkeit zum Niedern, ja Gemeinen herabzuziehen droht.

Diese verschiedenen Richtungen werden nicht unter Einfügung in ein umfassendes System von Grund her ausgeglichen, etwa in der Art eines Aristoteles gleich anfänglich zu einander gestimmt; sondern erst, nachdem jede einzelne sich ungestört entwickelt hat, erfolgt

eine gegenseitige Beziehung und Annäherung. So bleibt es bei großen Kontrasten, einem sprunghaften Verfahren, einem Hin- und Herwirken und vielfachen Sichdurchkreuzen der Gegensätze. Das ergiebt manche Widersprüche nicht nur in kleinen, sondern auch in großen Dingen, eine stete Unruhe, in der er blitzartig durcheinander schießt, aber es ergiebt auch eine unablässige Spannung und Schwingung des Lebens, ein immer frisches Neueinsetzen des Schaffens, den lebendigsten Fluß aller Dinge. Wenn ferner das Durcheinander widersprechender Elemente den Gedankenbau oft arg verwickelt, so hindert dies keineswegs eine reiche Entfaltung durchaus ursprünglicher, inniger Gefühle, das Hervorbrechen reiner Naturtöne schlichtmenschlicher Art. Namentlich erlangt hier das religiöse Gemütsleben eine kindliche Einfalt und eine feurige Sprache des Herzens wie kaum bei irgend einem andern.

Solches Durcheinanderwirken von Gegensätzen erschwert ein zutreffendes Verständnis der Lehren Augustins, ja eine gerechte Würdigung seines Wesens. Augustin, bei seiner starken Empfindung vom jeweiligen Eindruck weit fortgerissen, kann lange Zeit ausschließlich Einer Richtung nachgehen und alles Andere darüber scheinbar vergessen; so gelangt er zu extremen, fanatischen Sätzen, die ganz sein eigen sind, aber doch nicht das Ganze seiner Überzeugung bedeuten; er scheint bisweilen hier schroff zu verurteilen, was er dort mit Verehrung umfaßt. Es kann der kirchliche Christ in ihm von der Kultur reden wie ein engherziger Sektenmensch, aber es kann auch der weltumspannende, wesenergründende Denker die kirchliche Ordnung mit ihrer Autorität und ihrem Glauben wie eine Sache bloßer Zweckmäßigkeit behandeln, wie eine Einrichtung, die nur dem großen Haufen und der menschlichen Schwäche dient. So läßt sich der eine Augustin wider den andern ausspielen und die Ehrlichkeit des ganzen Menschen hart angreifen. Ein Teil dieser Widersprüche verschwindet freilich bei einer genauern Beachtung der innern Entwickelung des Mannes, die ihn von einer universalen und philosophischen Betrachtung der Dinge mehr und mehr zu einer positiven und kirchlichen trieb, aber die schwersten Gegensätze erhalten sich durch allen Wandel; Augustin läßt sich schlechterdings nicht in ein System bringen. Aber wir brauchen nur auf das Ganze seiner Persönlichkeit zurückzugehen, um ein Band aller Mannigfaltigkeit und ein Verständnis aller Widersprüche zu finden. Wie diese Persönlichkeit eine unermeßliche Weite des geistigen Horizontes mit einer starken Erregbarkeit für jedes Einzelne, sowie ein großes Schaffen ursprünglicher Art mit stetem Reflektieren über das Schaffen verbindet, so läßt sie sich nicht in den Rahmen der formalen Logik spannen; die Widersprüche

aber, welche ihr Inneres durchwogen, wird sie auch in die Arbeit projizieren müssen. Nun und nimmer hätte Augustin wirken können, was er gewirkt hat, hätte bei aller Rhetorik des Ausdrucks nicht im Kern seines Wesens die vollste Wahrhaftigkeit gewaltet. So schon bleibt bei ihm genug des Unerquicklichen zu überwinden. In der wunderbaren Mischung der Elemente, welche in dieser Natur zusammenrinnen, sind Edelsinn und Gerechtigkeit nicht stark genug vertreten, um nicht bisweilen von den Wallungen der Leidenschaft weit zurückgedrängt zu werden. Besonders aber ist Augustin keine reine, keine lautere Natur, wie etwa ein Plato, er kann sich auch im höchsten Aufschwung nicht aller Mitführung niederer Elemente entziehen, er kann die tiefsten Tiefen nicht aufregen, ohne auch viel Schlamm an die Oberfläche zu bringen. Darin liegt eine Schranke aller Anerkennung Augustins. Aber was immer sich gegen ihn einwenden läßt, alle seine Äußerungen und Lehren zeigen, in ihre Wurzel verfolgt, ein echtmenschliches, klardurchsichtiges Streben, einen ganzen und gewaltigen Menschen, dem nichts Menschliches fremd ist. Und wenn unter den Heiligen der Kirche kaum einer so wenig heilig, so sehr leidenschaftlicher Mensch mit allen Fehlern und Schwächen war, wie Augustin, so liegt in solcher Menschlichkeit wohl auch eine Versöhnung, jedenfalls aber das Geheimnis seiner Macht über die Gemüter.

b. Die Seele des Lebensprozesses.

Der Ausgangspunkt der augustinischen Lebensanschauung und ein durch ihre ganze Entwickelung fortwirkender Zug ist die tiefste Unzufriedenheit mit der natürlichen Welt und hauptsächlich der Lage des Menschen. Kaum sind die Leiden des menschlichen Daseins irgend aus bewegterem Herzen und mit glühenderen Farben geschildert als bei Augustin. Die Not des Einzelnen, wie die Mißstände der Gesellschaft, die Spaltungen und Kriege der Völker, die Irrungen im Recht, die Verflechtung in alle Sorgen der Freunde, die Fülle der Versuchungen, das stete Schweben des Menschen zwischen Furcht und Hoffnung, die Unsicherheit unseres ganzen Lebensstandes, sie kommen hier zu ergreifender Aussprache; der Empfindung des allgemeinen Unglücks geben dabei die traurigen Zustände jener sinkenden Zeit außerhalb wie innerhalb des Christentums ein individuelles Kolorit. Das von philosophischer Seite empfohlene Mittel, sich gegen alles dieses Leid innerlich abzustumpfen und die Empfindung des Schmerzes heroisch zu unterdrücken, gilt Augustin, wenn überhaupt als wirksam, so als sittlich unstatthaft; jene Abstumpfung würde eine rohe Gefühl-

losigkeit, eine Verhärtung des Wesens, ein Erlöschen der Liebe ergeben. Auch umfängt uns das Böse keineswegs bloß von außen, es wohnt in unserm eigenen Innern, es ist in Sinneslust und Hochmut die treibende Kraft unseres Handelns; an guten Vorsätzen fehlt es nicht, um so mehr an der Kraft, sie auszuführen. Dazu endlich das geistige Unvermögen des Menschen, sein Versenktsein in Zweifel, seine Ohnmacht, zu einer sichern Wahrheit vorzudringen. In solchen Nöten und Widerständen droht eine völlige Verzweiflung; ein Abwerfen der Bürde des Lebens könnte der beste Ausweg dünken.

Aber das thatsächliche Benehmen der Menschen widerstreitet solcher Wendung. In allem Leid erscheint ein zähes Behaupten des Lebens, ein starker Drang nach Selbsterhaltung, ein unbedingtes Leben-Wollen (esse se velle). Selbst das elendeste Dasein wird vom Menschen der gänzlichen Vernichtung vorgezogen; wie ein wertvolles Gut ergreift der zum Tode verurteilte Verbrecher das ihm geschenkte klägliche Leben. Ein ähnlicher Lebensdrang geht durch die Natur; von den ungeheuren Drachen bis zu den kleinsten Würmern wehrt sich alles seines Lebens und flieht mit allen Kräften die Zerstörung. Wie wäre eine so allgemeine Thatsache erklärbar, wenn die Welt des Leides und des Bösen die ganze Wirklichkeit bedeutete, und nicht das Sein, dessen erster Anblick sich so trübe darstellt, in seiner Wurzel gut wäre und Glück enthielte?

Diese äußeren Wahrnehmungen sind aber für Augustin nur Bestätigungen seines eigenen innern Verhaltens. Er selbst wird durch alles Leid und Elend nicht erdrückt, vielmehr weiß und fühlt er sich ihm, je mehr es sich anhäuft, desto sicherer im Kern des Wesens überlegen; gerade das Elend der nächsten Wirklichkeit bringt ihm zu klarem Bewußtsein, daß er nicht in dieser Welt letzthin wurzelt, nicht ganz in sie aufgeht. So erscheint hinter dem eingeschüchterten physischen Lebensdrange ein metaphysischer Lebensdrang und klammert sich zähe an Glück und Seligkeit.

Aber eine solche Wendung, eine solche Neubefestigung des Lebens verlangt eine andere Grundlage und andere Zusammenhänge als die natürliche Welt: nur in einem weltüberlegenen, vollkommenen Sein, nur in Gott kann solches neue Leben seinen Halt finden. Die Wirklichkeit dieses göttlichen Seins wird von Augustin nicht vornehmlich durch einzelne Beweise dargethan, er ergreift es als ein Grundaxiom, als eine in jenem höhern Leben unmittelbar gegenwärtige Thatsache. Alle Bedenken überwindet, allen Zweifel erstickt ein mächtiges „Ich will“, das die Wahrheit fest ergreift als eine innere Notwendigkeit des eigenen Lebens und Wesens.

Es fehlt aber auch nicht an wissenschaftlicher Auseinandersetzung und Begründung; sie sucht von farbloseren Begriffen zu immer reicherem Inhalt aufzusteigen. — Zunächst heißt es, daß jenes von Hemmung und Leid erfüllte Sein, als ein Reich unablässiger Veränderung, unsteten Werdens gar kein wahres Sein bildet; ein wahres, echtes, wirkliches Sein — Augustin selbst häuft so die Ausdrücke — ist nur etwas schlechthin Unwandelbares, nur was, unberührt durch den Fluß der Zeit, stets bleibt, was es ist. Nur das ewige Leben ist wahrhaftiges Leben. Das wesenhafte Sein aber ist nichts Anderes als Gott; aus ihm stammt alles echte Leben, und auf ihn weist es zurück.

Ferner verlangt alles Leben und alle Wirklichkeit als ihren Kern ein geistiges Sein. Die eigene Besinnung zeigt uns die Existenz der Seele als den festen Punkt gegenüber aller Unsicherheit. Denn mögen wir an allem zweifeln, der Zweifel selbst erweist die Thatsache des Denkens und damit unsere seelische Existenz. Weil unser Innenleben uns nicht von draußen zugeht, sondern unmittelbar gegenwärtig ist, so kann es kein bloßer Wahn sein. Sowohl daß wir sind, als wissen, daß wir sind, als unser Sein und Wissen lieben, ist eine unangreifbare Thatsache, während das Dasein einer Körperwelt sich nicht streng beweisen läßt. Die seelische Innerlichkeit aber führt Augustin zur Idee einer reinen Geistigkeit, der Quell dieser ist wiederum Gott, das Urbild des Menschenwesens.

Mit solcher Forderung reiner Geistigkeit und wesenhafter Ewigkeit verbleibt Augustin bei aller Eigentümlichkeit seiner Beweisführung noch im Gedankenkreise des Platonismus. Er überschreitet aber diesen Kreis und eröffnet neue Bahnen, indem er den Kern des Geisteslebens nicht mehr im Erkennen, sondern im Wollen findet. Wie ihm das Seelenleben von Grund aus vornehmlich Streben nach Lust und Selbstbehauptung bedeutet, so bildet der Wille seine Vollendung, das, worin sich das Leben zur Einheit zusammenfaßt und zur vollen Thätigkeit erhebt. So kann es heißen, daß nicht nur in allen Menschen ein Wille ist, sondern daß alle nichts Anderes als Wille sind (nihil aliud quam voluntates); „der Wille ist das übergreifende Prinzip aller Geistesthätigkeiten" (Heinzelmann). Diese Überzeugung hat sich für Augustin im Laufe seines Lebens immer kräftiger ausgeprägt und ihn immer weiter vom Intellektualismus der Antike entfernt.

Da er aber der griechischen Denkweise darin treu bleibt, vom Mikrokosmos zum Makrokosmos fortzuschreiten oder vielmehr den Mikrokosmos, wie er ist, als Ausdruck des Makrokosmos zu verstehen, so gilt ihm jenes Primat des Willens zugleich auch für das göttliche

Wesen, so bedeutet ihm der Befund der menschlichen Seele nur ein Abbild des göttlichen Geisteslebens. Die Dreieinigkeit, nach seiner Fassung das eigene innere Leben der Gottheit, erscheint ihm als ein Kreislauf von Sein (Kraft), Erkennen (Weisheit), Wollen (Liebe). Im Wollen kehrt das im Erkennen geschiedene Leben zu sich selbst zurück und bekräftigt durch die That die Einheit seines Wesens. Dies Urbild des Lebens erscheint nun nach Augustin abbildlich in jedem einzelnen Sein, besonders aber in der menschlichen Seele und Geistesarbeit; wie es den Grundtypus alles Lebens bildet, so empfängt es eine Bestätigung durch alle Erfahrung.

So hat der Gottesbegriff Augustins seine Eigentümlichkeit in der Verbindung, ja Verschmelzung spekulativer und religiöser, neuplatonischer und altchristlicher Elemente. Das reine und wesenhafte Sein ist zugleich das Ideal persönlichen Lebens, „das als allmächtige Liebe auf den Willen wirkende Gute“ (Harnack). Gott ist einmal nichts Besonderes, nichts neben anderen Dingen Vorhandenes, sondern er ist der Inbegriff des wahren Seins, außer dem es keine Realität giebt; sich von ihm ablösen, das heißt dem Nichts verfallen, sich ihm verbinden dagegen vom Schein zum Wesen aufsteigen. Andererseits aber ist er das Ideal der Heiligkeit, Gerechtigkeit und Güte, die allem menschlichen Lebensstande unvergleichlich überlegene vollkommene Persönlichkeit. Im Zusammentreffen beider Gedankenkreise erfährt jeder eine Fortbildung: die Begriffe vom reinen Sein empfangen eine Belebung und Erwärmung, das Persönliche aber wird über die nächste menschliche Form hinausgehoben, wie denn Augustin einen unablässigen Kampf gegen die „Anthropomorphiten“ führt, welche Gott in menschlichen Gestalten und Affekten vorstellen.

Verbindet demnach die Gottesidee alles Wesen und alles Gute zur Einheit und findet sich nur in Gott ein wahrhaftiges, ein ewiges Leben, so liegt für uns alles an dem Zusammenhange mit diesem höchsten Wesen, so giebt es nur von hier aus eine Rettung, ein Glück, eine Selbsterhaltung. Aus tiefster Überzeugung heißt es daher: „Wenn ich dich, meinen Gott, suche, so suche ich das selige Leben. Ich will dich suchen, damit meine Seele lebe.“

Aber es ist nicht ein einziger Weg, auf dem Augustin Gott sucht. Einmal folgt er der Richtung der neuplatonischen Spekulation: das reine Schauen soll den Menschen ganz in die überweltliche Wesenheit versenken, die „Ekstase“ alle Selbstsucht auslöschen. Der Mensch will hier von Gott nichts Anderes als Gott selbst; das höchste Wesen ist ihm reiner Selbstzweck, nicht bloßes Mittel zum Glück. Allerdings wahrt auch bei solchem Anschluß an die Mystik Augustin

seine Eigentümlichkeit. Mit dem Schauen verbindet sich hier aufs engste die Liebe, der Affekt wird nicht unterdrückt, sondern nur umgewandelt, ein kräftiges Gefühlsleben ergießt sich in die Mystik und giebt auch dem Ausdruck eine ungekannte Wärme und Innigkeit. Niemand mehr als Augustin hat der christlichen Mystik einen unterscheidenden Charakter errungen; das Mittelalter wandelt hier durchaus in seinen Bahnen.

Aber weit eigentümlicher und eingreifender ist eine andere Art des Verhältnisses zu Gott, die Augustin entwickelt: es ist die lebendige Beziehung der menschlichen auf die absolute Persönlichkeit, ein sittlich-religiöser Wechselverkehr mit Gott. Auch hier liegt die Welt mit ihrer bunten Mannigfaltigkeit draußen, und es strebt alle Arbeit zu dem einen Ziel, aber hier erwächst ein weit reicherer Inhalt als in der Mystik, und es gilt hier nicht ein Aufgeben, sondern ein Festhalten des geläuterten Menschenwesens. Damit kommen gewaltige Bewegungen in Fluß, die unablässig fortwirkten und fortwirken. Der Seelenstand des Individuums, das moralische Befinden des innern Menschen wird zum Hauptproblem des Lebens und zum Kern alles Geschehens; indem das Menschenwesen mit Gott verkehrt, wie ein Ich mit einem Du, erhält sein Thun eine gewaltige Erhöhung und seine Entscheidung eine unermeßliche Spannung; es entwickelt bei sich selbst eine Geschichte, und diese Geschichte der Seele ist nicht nur wert, auch den Anderen mitgeteilt zu werden, sie drängt alles Andere, auch die merkwürdigsten und erschütterndsten Ereignisse, in die Peripherie des Daseins. Die Religion übt hier die fruchtbarste Wirkung nach der Richtung, das innere Erlebnis zu voller Selbständigkeit und Selbstwertigkeit zu bringen und das Seelenleben in sich selbst zu vertiefen. Der religiöse Prozeß kann namentlich deshalb so viel verwandeln und neu hervortreiben, weil er einen großen Gegensatz in sich trägt, der auch in der Wendung zum Siege nie ganz erlischt. Denn nunmehr entfaltet sich deutlich jene innere Dialektik, welche in der christlichen Grundidee steckt: das Gegeneinanderwirken weitester Entfernung des Menschen von Gott und engster Annäherung an Gott. Zwischen Gott und dem Menschen, dem Vollkommenen und dem höchst Unzulänglichen, dem Heiligen und dem Sündigen eröffnet sich hier eine ungeheure Kluft, welche die eigene Schuld des Menschen gerissen hat; aber zugleich wird sie durch eine freie That Gottes wieder aufgehoben und eine völlige Einigung von Göttlichem und Menschlichem im innersten Wesen hergestellt. Damit verschwinden nicht harte Kämpfe und Stürme, aber über ihnen kann ein stiller Friede schweben und durch die Bekenntnisse Augustins der eine

Grundton klingen: „Du hast uns geschaffen zu Dir hin, und unser Herz ist unruhig, bis es ruhet in Dir".

Die hier begonnene Bewegung pflanzt sich fort in einer reichen religiösen Litteratur — es sei nur Thomas von Kempen erwähnt —, sie erhält durch die Reformation einen neuen Aufschwung, sie bedeutet aber über das religiöse Gebiet hinaus einen Wendepunkt für die selbständige Entwickelung eines Gemüts- und Gefühlslebens, einen großen Schritt zur Heraufführung einer neuen Welt.

c. Die religiöse Gestaltung der geistigen Welt.

In jener Aufdeckung einer mächtigen Bewegung innerhalb des Menschen liegt Augustins unvergleichliche und unbestreitbare Größe. Indem er den Quell aller Wahrheit und Liebe sowohl über alle menschliche Unzulänglichkeit weit hinausrückt als ihn in allernächster Nähe und unablässiger Wirkung hält, indem er den Menschen zugleich aufs tiefste demütigt und aufs höchste erhebt, hat er einen von aller Besonderheit der Bekenntnisse unabhängigen Typus religiösen, ja reinmenschlichen Gemütslebens fest ausgeprägt. Aber Augustin verharrt nicht bei der einfachen Grundthatsache, er strebt von ihr, und zwar rasch und stürmisch, zu einer großen Gedankenwelt, er macht jene unmittelbar zur Beherrscherin aller geistigen Arbeit. Daraus erwachsen schwere Probleme und Verwickelungen. Die Befreiung des Subjekts droht zur Alleinherrschaft der Subjektivität zu führen und alles Gegengewicht objektiver Ordnungen abzuschütteln; alle Größe der Konzentration auf eine weltüberlegene Einheit und Innerlichkeit kann nicht die Gefahren und Schäden übersehen lassen, welche aus der Preisgebung der Mannigfaltigkeit und der Geringschätzung der gegenständlichen Arbeit hervorgehen. Die Religion begnügt sich hier nicht damit die Seele des Lebens zu sein, sie will alles Leben an sich ziehen, gar nichts außer sich dulden. Damit wird nicht nur der Kultur die Axt an die Wurzel gelegt, der Religion selbst drohen in dem äußern Siege innere Schädigungen. Leicht mag sie ohne die Prüfung und Gegenwirkung der geistigen Arbeit viel Menschliches in die Begriffe vom Göttlichen einführen, leicht auch einerseits das Glückverlangen des Menschen zu rasch anerkennen und zu leicht von der Selbstverneinung zur Selbstbejahung fortschreiten, andererseits aber Göttliches und Menschliches in einen zu schroffen Gegensatz stellen und dadurch alles eigene Beginnen des Menschen unterdrücken, alle Selbstschätzung dem Menschen zum Verbrechen stempeln. Unermeßliche Folgen hat es gehabt, daß Augustin das Unvermögen des

Menschen gegenüber den höchsten Aufgaben und zugleich die Schranken aller bloßen Natur, die Unentbehrlichkeit freier Gnade in so ursprünglicher Tiefe erfaßt und mit so hinreißender Kraft geschildert hat. Damit bedeutet der Lebensprozeß nicht mehr ein bloßes Fortspinnen eines naturgegebenen Fadens, er wird zum Kampf um eine Seele und ein Wesen, und bei solchem Kampf giebt es keinen Sieg ohne eine durchgreifende Erneuerung, ohne eine Wiederherstellung durch höhere Gewalten. Aber bei Augustin bleiben in einer Hauptrichtung des Denkens und Empfindens Göttliches und Menschliches, Gnade und eigenes Vermögen in starrem Gegensatz; was der einen Seite gegeben wird, das scheint der andern genommen. Gott scheint um so mehr geehrt, je mehr der Mensch herabgesetzt wird. Möglichst gering vom Menschen zu denken, ihm alle Selbständigkeit, alle eigene Kraft zum Guten, alle und jede Freiheit abzusprechen, das gilt als Kennzeichen echter Frömmigkeit. So kann sich Augustin in der Herabsetzung des Menschen, einem nicht selten raffinierten Ausmalen seiner Nichtswürdigkeit gar nicht genug thun; er wird zum klassischen Vertreter jener Art der Frömmigkeit, welche die Größe des Göttlichen nach dem Abstande des Menschen bemißt, während die griechische Art den Einklang des Göttlichen und Menschlichen gesucht und in der Höhe des Menschlichen selbst das Göttliche gefunden hatte.

Bei solcher Geringschätzung des Menschen und dem Erwarten aller Hilfe von übernatürlicher Macht darf freilich die Lage jener Zeit nicht außer Anschlag bleiben; auch hat unsern Denker selbst jene Überzeugung nicht an unermüdlicher Arbeit gehindert. Sodann haben dieselben Kulturgüter, welche seine Theorie so geringschätzig behandelt, ihn persönlich aufs mächtigste angezogen. Schon daß er sich nicht in die religiöse Grundempfindung abschloß, sondern von ihr zu einem Kultursystem, wenn auch einem durchaus religiösen Kultursystem strebte, zeigt die Weite seines Geistes, den Gegensatz zu aller pietistischen Enge.

Jenes religiöse Kultursystem giebt aber der menschlichen Arbeit einen durchaus eigentümlichen Charakter. Indem sie ganz und gar in das Suchen und Vergegenwärtigen des zugleich wesenbegründenden und die Fülle persönlichen Lebens erschließenden Gottes aufgeht, erhält alles Streben die Richtung zur Einheit, zum großen Ganzen, zur Innerlichkeit; der ganze Umkreis des Lebens gewinnt eine Beseelung und Erwärmung, alles Sinnen und Denken die Richtung aufwärts (sursum corda). Da aber alles Thun nur in dem Maß Wert hat, als es zur Einheit führt, so ist eine starke Einengung und auch eine spezifische Färbung unvermeidlich; es droht sich ein religiöser Utili-

tarismus zu entwickeln, der nur das zum „Seelenheil“ Nützliche gelten läßt. Augustins eigene große Art behütet freilich zunächst sicher vor kleinlicher Ängstlichkeit.

Verfolgen wir nun das Streben in die Hauptrichtungen des Guten, Wahren, Schönen. — Beim Guten hat uns hier nicht der allgemeinste Weltbegriff, sondern nur der engere des Sittlichguten zu beschäftigen. Die Ablösung von aller bloßen Natur wird dabei mit besonderer Kraft vollzogen. Die Hingebung an Gott bildet den Kern aller Sittlichkeit; alles Handeln, besonders die Werke der Barmherzigkeit — hier das Hauptstück der praktischen Sittlichkeit — erscheinen als ein Gott darzubringendes Opfer, nur was wegen der Gemeinschaft mit Gott geschieht, ist wahrhaft gut, bildet ein „wahres Opfer“. Die rechte Liebe hat nicht, wer sich, seine Angehörigen, sein Vaterland liebt um ihrer selbst willen, sondern wer sie Gottes wegen und von Gott aus liebt, wer in ihnen Gott liebt; denn er allein liebt an ihnen, was wesenhaft und gut ist. „Aus derselben Liebe lieben wir Gott und den Nächsten, aber Gott um seiner selbst, uns aber und den Nächsten um Gottes willen.“ Die Kraft einer solchen Liebe kann nur aus Gott selbst stammen, von ihm haben wir alles empfangen, was wir besitzen, und was wir unser Verdienst nennen, ist seine Gabe (merita nostra dona ejus). Das Streben, den sittlichen Prozeß sicher in der ewigen Liebe zu begründen, führt Augustin mit seiner Neigung zu grellen Kontrasten dazu, alles Vertrauen auf das menschliche Vermögen, alles Handeln aus eigener Tüchtigkeit, auch wo es keinem selbstischen Zwecke dient, als verfehlt, schlecht, lasterhaft zu bezeichnen. „Was nicht aus dem Glauben hervorgeht, ist Sünde.“ Es erscheint als eine eitle Selbstüberhebung, aus eigenem Vermögen aufbringen zu wollen, was in Wahrheit allein bei der Macht und Gnade Gottes steht; ja dieses Selbstvertrauen der Kreaturen, die Anmaßung, aus eigener Naturkraft ohne Gott etwas leisten zu wollen, gilt hier als die tiefste Wurzel des Bösen. Was immer darin überspannt und angreifbar sein mag, von eminenter Bedeutung ist die scharfe Unterscheidung eines aus natürlichen Trieben und Neigungen gewirkten und eines eine Selbstverneinung vollziehenden und aus neuen Zusammenhängen schöpfenden Handelns, die Aufhebung der Vermengung von Natur und Freiheit, der sich die antike Moral bei aller Anstrengung nicht entwunden hat. Sie konnte sich aber ihrer nicht entwinden, weil sie alle Hilfe vom Intellekt erwartete und damit der niedern Natur nur eine höhere, nicht aber eine neue Ordnung entgegenstellte.

Bei Augustins Entgegensetzung von Göttlichem und Menschlichem entsteht aber die Gefahr, daß das Handeln aus Gott und für Gott in

weitem Abstand von der Durchschnittslage und ohne Interesse für die praktische Gestaltung des Lebens bleibt. Ja es scheint alles Handeln zur Welt und zu den Menschen in seinem Wert bedroht. Wenn es heißt, daß wir in allem nur Gott lieben sollen, daß wir am Menschen nicht den Menschen, nicht Vater und Mutter, nicht den Freund und Volksgenossen, sondern nur das Göttliche an ihm lieben sollen, so liegt die Wendung nahe, alle Beziehung zu der niedern Sphäre abzubrechen und das Göttliche nicht durch jene Vermittelung hindurch, sondern direkt bei sich selbst zu suchen. Damit aber wäre die Moral als praktisches Verhalten in der Wurzel angegriffen, die Preisgebung auch der engsten menschlichen Beziehungen könnte als ein Gottesdienst erscheinen, die Religion hätte die Moral zur Unselbständigkeit herabgedrückt und sie gänzlich in sich aufgenommen. Bei Augustin selbst wirken solcher Wendung starke Antriebe entgegen; zeigt schon sein inniges Verhältnis zu seiner Mutter, wie wenig bei ihm alle Glut des religiösen Lebens das schlichtmenschliche Gefühl unterdrückt, so widersteht er auch insofern dem Strome der Weltflucht, als er das eben damals vom Orient in den Occident eindringende Mönchtum kräftig zu gemeinschaftlichem Leben und zu werkthätiger Arbeit anhält und ihm damit einen eigentümlich abendländischen Charakter giebt. Aber solche Lösung in der Person ist keine Lösung im Prinzip; hier hat Augustin — in direktem Gegensatz zum alten Christentum — einer Zurückstellung der Menschenliebe hinter die Gottesliebe die Thür geöffnet.

Auch die Behandlung des Wahrheitsproblems zeigt klar und kräftig seine Eigenart. Seinem stürmischen Verlangen nach vollem Besitzen und Genießen genügt nicht das bloße Streben nach der Wahrheit, nicht eine bloße Annäherung, etwa ein Erfassen des Wahrscheinlichen. Wie ist überhaupt etwas als wahrscheinlich erkennbar ohne eine Kenntnis der Wahrheit? Denn wenn dir jemand sagt, dein Bruder sehe deinem Vater ähnlich, er aber deinen Vater selbst nicht kennt, so wird er dir unzweifelhaft als ein Thor erscheinen. Wo es sich um die Grundbedingungen des eigenen Lebens, um die Hauptrichtung des Strebens handelt, da giebt es keine Ruhe, keine Befriedigung ohne ein Besitzen der Wahrheit, da können nicht ungewisse Hoffnungen auslangen, da müssen wir felsenfest in der Wahrheit stehen. Aber wir bedürfen einer solchen Sicherheit nur für das zum Heil Notwendige, nicht für alles, was irgend in den Gesichtskreis des Menschen kommt; hier mag der Zweifel um so mehr Recht behalten. Nirgends mehr als an dieser Stelle entfaltet sich jener religiöse Utilitarismus, zu dem es Augustin hintrieb. Danach inter-

essiert ihn nicht sowohl die Welt als das Wirken Gottes in der Welt und vornehmlich an uns selbst; Gott und die Seele, das sind die einzigen Gegenstände, deren Kenntnis uns reizen muß; alles Wissen wird moralisch-religiöses Wissen oder vielmehr moralisch-religiöse Überzeugung, hingebender Glaube des ganzen Menschen. Statt über die Geheimnisse des Himmels und der Erde, den Lauf der Gestirne und den Bau der Tiere nachzugrübeln, soll der Christ sich genügen lassen, die Güte Gottes als die Ursache aller himmlischen und irdischen, aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge gläubig zu verehren. Eine nähere Beschäftigung mit dem reichen Inhalt der Welt, namentlich der Natur, erweckt hier die mannigfachsten Bedenken. Sie erscheint als überflüssig, weil sie unser Glück nicht erhöht, als unstatthaft, weil sie die zu notwendigeren Dingen erforderliche Zeit verbraucht, als gefährlich für die Überzeugung, weil die Richtung der Gedanken auf die Welt die Meinung nahelegt, nur das Körperliche sei wirklich, als gefährlich für das moralische Verhalten, weil sie eine stolze Selbstüberhebung des Menschen erzeugt. So heißt es, unser Nichtwissen geduldig zu ertragen und die Begier nach Erforschung überflüssiger Dinge, das eitle Erkenntnisverlangen, zu unterdrücken. „Des Menschen Weisheit ist Frömmigkeit."

Solche der wissenschaftlichen Arbeit feindselige Stimmung hat über Augustin im Lauf seines Lebens immer größere Macht erlangt und ihn in einer späten, eine Selbstschau haltenden Schrift die frühere Hochschätzung der „liberalen Disziplinen" wie die nichtchristlicher Philosophen feierlich zurücknehmen lassen. Thatsächlich aber hat über Augustin, diesen „Kulturmenschen ersten Ranges" (Reuter), der Wissensdrang stets eine überwältigende Macht behauptet. Nicht nur will er eine „christliche Philosophie, welche allein die wahre Philosophie ist", eine wissenschaftliche Durchleuchtung der religiösen Überzeugungen, sondern auch das weltliche Wissen hat ihn immer wieder mächtig angezogen. Allerdings unterliegt er dabei oft den Einflüssen seiner starken Subjektivität und wird in unkritischer Gesinnung bisweilen wehrlos selbst gegen das Fabelhafte; ein Sinken der Kultur ist auch bei ihm unverkennbar. Aber nicht nur giebt er einzelnen Gebieten reiche Anregungen, wir werden ihn auch ein großes Weltbild spekulativer und ästhetischer Art entwickeln sehen. Hier wie überhaupt waren die Kulturgüter, welche sein Bewußtsein so geringschätzig behandelt, ihm thatsächlich in Fleisch und Blut übergegangen und bildeten die stillschweigende Voraussetzung aller Arbeit. Aber jenseit seiner Persönlichkeit mußte allerdings die Ablehnung des Wissens, ja die Scheu vor dem Wissen als einer un-

frommen Überhebung menschlichen Vermögens wirken. Derartige mittelalterliche Stimmungen, die sich bis in die Faustsage erstrecken, sind nicht ohne Zusammenhang mit Augustin.

Auch das Schöne empfängt als Glied eines religiösen Lebenssystems eine eigentümliche Gestalt. Hier gilt es ein Erfassen der Größe und Herrlichkeit Gottes in seinen Werken, in dem Gesamtwerke des Weltalls. Damit weicht zurück der sinnliche Reiz der Dinge, zurück auch die Versenkung in den einzelnen Gegenstand. Vielmehr liegt alles daran, von der Mannigfaltigkeit zur allbeherrschenden Einheit, von der sichtbaren Erscheinung zum unsichtbaren Grunde, von den vergänglichen Dingen zur unvergänglichen Wesenheit aufzusteigen. Noch einmal leuchtet hell auf die altgriechische Freude an dem Zusammenhange und der Schönheit des Alls; Maß, Gestalt, Ordnung (modus, species, ordo) beherrschen und durchdringen alles Sein, das geistige nicht minder als das sinnliche; je mehr etwas an ihnen teil hat, desto mehr ist es gut, und es giebt nichts Geordnetes, das nicht auch schön ist. Daß alle Mannigfaltigkeit des Seins und Lebens sich zu einer großen Harmonie des Alls verbindet, das ist ein Hauptpunkt der augustinischen Überzeugung; selbst die moralische Welt werden wir unter den Einfluß dieser ästhetischen Anschauung geraten und sich als ein Kunstwerk darstellen sehen. Auch für Augustin bildet die Idee des Schönen eine Vermittelung zwischen der reinen Innerlichkeit und dem anschaulichen Dasein; ihr Einfluß ist besonders groß in den ersten philosophischen Schriften nach seinem Übertritt zum Christentum. Aber er findet keine Ruhe in der Anschauung des Schönen, sondern er wird über seinen Eindruck hinausgetrieben zum Suchen seines letzten Grundes, zur Vergegenwärtigung der ewigen Macht und Güte. Auch hier herrscht der Gedanke des religiösen Nutzens, des Seelenheiles; nur als ein Mittel dafür erlaubt die strengere Gesinnung eine Beschäftigung mit dem Schönen. So sollen wir nicht „vergeblich und nutzlos", nicht mit „eitler und vergänglicher Neugier" anschauen „die Schönheit des Himmelsgewölbes, die Ordnung der Gestirne, den Glanz des Lichtes, den Wechsel von Tag und Nacht, den monatlichen Umlauf des Mondes, die den vier Elementen entsprechenden Jahreszeiten, die gewaltige Kraft des Samens mit seinem Hervorbringen von Gestalt und festen Verhältnissen", sondern wir sollen uns von den vergänglichen Erscheinungen erheben zu unvergänglichen und ewigen Dingen, zu Gott.

Die Voranstellung von Ordnung und Einheit bei der Schönheit führt Augustin gelegentlich zu einer Beachtung der im Zusammensein mehrerer Dinge entstehenden Maßverhältnisse, welche ihn auch

als einen Vorläufer der formalen Ästhetik erscheinen läßt. Wenn drei Größen zusammenkommen, so „scheint die Empfindung selbst zu verlangen, daß sie entweder nicht ungleich sind, oder daß zwischen der größten und der kleinsten die mittlere so beschaffen sei, daß sie um so viel die kleinere übertrifft als sie von der größeren übertroffen wird". Befinden wir uns hier nicht nahe dem neuerdings aufgestellten und vielbesprochenen Gesetz des goldenen Schnittes?

Augustin freilich verfolgt diesen Gedankengang nicht weiter, da ihm die Formverhältnisse nur als Hinleitung zum ordnenden Gedanken Gottes wertvoll sind. Auch vergißt, ja verwirft seine Schätzung des Schönen über der Natur, dem Werke Gottes, die Kunst, das Werk des Menschen. In ähnlichem Sinne wie Plato, aber in noch heftigeren Ausdrücken zeigt er, wie die Kunst, namentlich die dramatische, den Menschen in widersprechende Affekte verwickelt, ihn wunderlicherweise aus schmerzvoller Erregung der Empfindungen Lust saugen läßt. Ferner wirkt gegen eine künstlerische Gestaltung des Lebens ein heftiger Widerwille gegen jene bloß formale Bildung, welche den Ausgang des Altertums beherrschte, ein energisches Bestehen auf einem Gehalt alles Thuns. Augustin verspottet die Aufregung über ferne und fremde Dinge, z. B. die Schicksale einer Dido, wie die übliche litterarische Bildung sie forderte, er ereifert sich über Gelehrte, welche im heftigen Streit über die Aussprache des Wortes Mensch (homo) vergessen, was der Mensch dem Menschen schuldet. Auch hier entwickeln seine Lehren eine kulturfeindliche Richtung, er selbst aber ist ein großer Künstler der Darstellung, ein Meister des Worts von allererstem Range; namentlich hat seine Sprache in der Kraft und Weichheit eines durchgehenden Gemütstones einen musikalischen Klang hinreißender Art; bei keinem andern ist die lateinische Sprache so sehr zum Gefäß seelischer Innerlichkeit geworden.

So entwickelt sich ein durchaus eigentümliches, auch in seiner Verzweigung ganz von der Religion beherrschtes Lebenssystem, es bildet die Grundlage der mittelalterlichen Gestaltung der Kultur. Seine Größe wie seine Gefahren liegen deutlich vor Augen. Das Leben kann sich hier auf einen Punkt zurückziehen, wo es vor aller Verwickelung der Weltarbeit geborgen und eines Zusammenhanges mit den ewigen Gründen sicher ist; die Kultur aber vermag kein selbständiges Interesse zu erwecken. Alles praktische, wissenschaftliche, künstlerische Streben kann den Menschen nicht bei sich festhalten, sondern es weist über sich selbst hinaus zur Religion; es soll den Menschen möglichst rasch an den Punkt bringen, wo alles Thun umschlägt in eine Anbetung der ewigen Liebe und Allmacht. Hier

eine sichere, weltüberlegene Ruhe zu finden und durch nichts zurückgezogen zu werden in die Sphäre des Zweifels und Leides, das ist das einzige Anliegen, das alles übrige Streben verschlingt. Wir brauchen uns nur in die elende Lage jener Zeit zurückzuversetzen, um jenen Zug zur Ruhe und Einheit vollauf zu begreifen; wir sahen auch, wie AUGUSTINS unerschöpfliche Persönlichkeit durch starke Klammern an die Kultur gefesselt blieb. Aber im Laufe der Zeit mußte alles Problematische zur Entwickelung kommen, und es hat dann unsägliche Mühen gekostet, ein Gleichgewicht der Stimmung wiederzufinden.

d. Die Weltgeschichte und das Christentum.

Bisher war es die allgemeine Idee der Religion, das innere Verhältnis des Menschen zum vollkommenen Geiste, wovon wir AUGUSTINS Überzeugungen erfüllt sahen; das Eigentümliche des geschichtlichen Christentums stand dabei im Hintergrunde. Es muß aber aus diesem hervortreten und das Leben weiterführen, sobald sich die Betrachtung dem nähern Inhalt der Welt und der Geschichte zuwendet. Die allgemeine Idee der Welt zeigt bei AUGUSTIN eine Verbindung von Altchristlichem und Neuplatonischem. Mit großer Entschiedenheit lehrt er, daß die Welt nicht ein notwendiges Ausstrahlen des Urwesens bildet, sondern daß sie aus Gottes freier That entsprungen ist: Gott hat sie geschaffen nicht aus eigenem Bedürfen, sondern aus der Fülle seiner Güte (ex plenitudine bonitatis). Er hat alles selbst geschaffen, nicht, wie die Neuplatoniker meinten, durch untergeordnete Zwischengötter; ihm allein gebührt daher Dank und Anbetung. Aber die Welt, welche er schafft, ist nicht ein beliebiges und gleichgültiges Etwas, sondern Gott eröffnet sich in ihr mit aller seiner Fülle und Herrlichkeit, sie bildet eine Mitteilung und Darstellung seines ganzen Wesens. Damit gewinnt sie unermeßlich an Tiefe und Gehalt, und muß schon in ihren natürlichen Grundbedingungen weit über die gemeinchristliche Fassung hinauswachsen.

Die Welt ist nicht ein bloßes Nebeneinander einzelner Dinge, sondern sie bildet einen einzigen großen Zusammenhang, ein eng verbundenes Ganze. Auch bedeutet nicht dieses sinnliche Dasein die ganze Welt; vielmehr ruht es auf einer unsichtbaren Ordnung, die vor ihm war und sein belebender Grund bleibt; auch die Zeit und die zeitliche Ansicht der Dinge wurzelt in seelischem Leben. Was bei uns vorgeht, läßt sich nicht begreifen aus dem äußern Zusammensein der Dinge, sondern es wird von inneren Kräften getragen; alles

ist voller Wunder; wunderbar ist auch das alltägliche Geschehen, z. B. die Entwickelung eines Wesens aus dem Samen, nur hat uns der stete Anblick, die Gewohnheit dagegen abgestumpft. Das Wunder besagt nichts Widernatürliches und Willkürliches, sondern eine tiefere Natur und Gesetzlichkeit; es giebt keinen Zufall, nur wir Menschen nennen das zufällig, dessen Ursachen sich uns verbergen. Auch das Nacheinander des Geschehens steht in innerer Verkettung, in dem Frühern ist das Spätere enthalten, die „Samen der Samen“ (semina seminum) lagen in den Elementen der Weltschöpfung; wurden sie später von besonderen Stellen und Zeiten zur Entwickelung gebracht, so waren das nur die Gelegenheiten (occasiones), nicht die treibenden Gründe. So gleicht die Welt einem ungeheuren Baum, dessen Wurzel in unsichtbarem Vermögen (vi potentiaque causali) alle spätere Bildung enthält; wunderbar wie alles Werden aus dem Samen ist auch der Fortgang des Weltprozesses. Auch darin zeigt die Mannigfaltigkeit eine feste Ordnung, daß Gott, das vollkommene Sein, den geschaffenen Dingen ein Sein in verschiedenen Graden der Abstufung erteilt hat, so daß ihre Gesamtheit eine große Kette der Wesen bildet.

So hat die Beziehung der Welt auf ihren göttlichen Grund aufs stärkste dazu gewirkt, ihr Bild größer und zusammenhängender zu gestalten. Aber zugleich wird auch um so schwerer und unerträglicher die Thatsache des weltdurchdringenden Bösen. Wie lebhaft es der Empfindung unsers Denkers von Anfang an zugegen war, das sahen wir schon; durch die religiöse Spekulation scheint seine Wucht nur noch gesteigert. Auch macht sich bei dem Grübeln über das Böse der raffinierte Charakter von Augustins Sinnlichkeit in sehr unerquicklicher Weise bemerklich. Das Böse scheint hier schon im Physischen zu walten und dem Guten, gemäß manichäischer Fassung, als eine eigene Natur entgegenzuwirken. In diesem Zusammenhange sucht Augustin die Sünde vornehmlich in der geschlechtlichen Sphäre und verficht die Meinung, „daß die Zeugungslust Sünde sei, und daß die Erbsünde sich eben aus der Zeugung als Fortpflanzung einer natura vitiata erkläre“ (Harnack). Durch breite Entwickelung dessen sind in verhängnisvoller Weise die Gedanken des christlichen Gemeindelebens auf unsaubere Dinge gelenkt und ist die christliche Phantasie weithin vergiftet. Zugleich aber ist die Grundauffassung des Bösen sehr verflacht. Niemand mehr als Augustin verschuldet, daß ein Stück Manichäismus in das Christentum eingedrungen ist und sich darin bis heute forterhält.

Aber dieses ist nur Ein Zug seiner von Kontrasten erfüllten Natur, und auch mit dem Problematischen der Gesinnung verschlingen

sich dabei große Gedanken. AUGUSTIN sieht in dem Bösen nicht bloß zerstreute Erscheinungen an den Individuen, sondern eine allgemeine Thatsache, einen großen Zusammenhang: durch Adam sind alle Geschlechter in die Sünde verwickelt, die ganze Menschheit ist von Gott abgewichen und der Macht des Teufels verfallen. Umfangen von einem solchen allgemeinen Stande der Verderbnis, ist der Einzelne durchaus ohnmächtig; er kann die Sünde gar nicht vermeiden, die Erregbarkeit für das Gute ist erloschen und aller Fortschritt aus eigener Kraft versperrt. Hier hilft auch keine Berufung auf die Freiheit des Handelns; denn um gut handeln zu können, müßten wir gut sein, und das sind wir nicht.

Trotzdem läßt sich unmöglich die Überzeugung aufgeben, daß die Welt als das Werk des vollkommenen Geistes gut ist; auch das Böse muß schließlich im Dienst des Guten stehen. „Wäre nicht das gut, daß es auch Übel gäbe, so würden sie auf keine Weise von dem allmächtigen Guten zugelassen sein.“ Aber wie den schroffen Widerspruch der religiösen Überzeugung und der unmittelbaren Erfahrung lösen, lösen nicht nur für den Glauben, sondern auch für das wissenschaftliche Bewußtsein? AUGUSTIN muß hier seine ganze Kraft einsetzen, und er hat thatsächlich alle Richtungen seines Denkens zu gemeinsamer Leistung aufgeboten.

Den Beginn der Aufklärung bildet die altgriechische, durch die Neuplatoniker mit besonderer Energie vertretene Überzeugung, daß das Böse nicht eine selbständige Natur, eine eigene Wirklichkeit bedeutet, sondern daß es einem andern Sein nur anhängt, daß es nicht mehr ist als eine Hemmung und Beraubung des Guten; „was schadet, beraubt die Sache, der es schadet, eines Gutes, denn wenn es kein Gut nimmt, so schadet es überhaupt nicht“. Um etwas verlieren zu können, müssen wir es zuvor besitzen; je höher etwas im Wesen steht, je mehr Güter es hat, desto mehr kann es einbüßen; gerade das Beste bietet dem Bösen die meisten Angriffspunkte. In diesem Gedankengange verwandelt sich das Leid mit der Bitterkeit seines Schmerzes in ein Zeugnis für die Größe des ursprünglich vorhandenen Guten; wie dieses Gute aus Gott stammt, so kann es nicht letzthin verloren gehen. Bei solcher Wendung findet AUGUSTIN in allem und jedem Streben, auch in der schlimmsten Verirrung, irgend welche Bezeugung eines Verlangens nach dem Wahren und Guten; auf falschen Wegen suchen wir gewöhnlich Glück und Seligkeit, aber wir suchen Glück und Seligkeit, damit aber im Grunde ein vollkommenes Sein.

Aber wie verträgt sich irgend welches Dasein eines minder Guten, einer Beraubung von Vorzügen mit dem Wirken einer allmächtigen

Güte? Wir ersehen das, sobald wir mit der metaphysischen Betrachtung des Wesens eine ästhetische aus dem Ganzen verbinden. Nicht von den Teilen her, sondern nur aus dem Ganzen ist die Welt zu verstehen; wer die Beziehungen und Zusammenhänge der Teile nicht kennt, wird überall Schäden und Mängel finden. Namentlich ist die Welt nicht nach dem Wohl oder Wehe des Menschen zu beurteilen: „nicht nach unserm Vorteil oder Nachteil, sondern bei sich selbst betrachtet, giebt die Natur ihrem Schöpfer Ehre“. Vom Ganzen aus aber wird sich auch aufhellen, was für sich unvernünftig dünkt; macht doch der Zusammenhang des Bildes auch die schwarze Farbe schön. Gerade in dem Umfassen und Überwinden von Gegensätzen mag sich die höchste Schönheit zeigen. So wird die schwere Disharmonie des ersten Eindrucks der Dinge durchaus vereinbar mit dem Glauben an eine große Harmonie des Alls.

Aber der Punkt, in dem sich die Welt als Ganzes darstellt, liegt nicht in ihr, sondern über ihr: im göttlichen Sein. Namentlich ist es die moralische Seite der Gottesidee, welche den versöhnenden Abschluß bringt; dadurch erhält der griechische Unterbau eine christliche Spitze. Das Böse der Welt verliert seine Unvernunft als ein unentbehrliches Mittel, die sittliche Vollkommenheit Gottes darzustellen. Solche Darstellung muß sich in zwiefacher Richtung vollziehen: einerseits muß der strenge Ernst der sittlichen Ordnung mit ihrem Gericht, andererseits die barmherzige Güte Gottes zur Erweisung kommen. Jenes geschieht, indem von den Menschen, die alle zusammen durch ihre Sünden dem Gericht verfallen sind, der eine Teil, d. h. aber die große Mehrzahl, der verdienten Strafe überlassen bleibt, dieses, indem ein anderer Teil ohne alles eigene Verdienst durch reine Gnade Rettung erlangt. Denn das fordert der Grundgedanke des ausschließlichen Wirkens Gottes, daß nicht eine unterschiedliche Leistung der Individuen die Wahl zur Seligkeit oder Verdammnis bestimmt, sondern lediglich und allein das Wohlgefallen, der nicht weiter begründete Wille der göttlichen Allmacht. Der menschlichen Freiheit irgend eine Mitwirkung zugestehen, das scheint das göttliche Walten zu mindern; so wird die Freiheit, die dem ältesten Christentum so wert war, jetzt zu Gunsten der unbedingten Abhängigkeit des Menschen von Gott aufgegeben, freilich, wie sich zeigen wird, nur in diesem einen Gedankenkomplexe aufgegeben. Alles Gute, so heißt es hier, wirkt nicht sowohl der Mensch als Gott: „was von dir geschieht, das wirkt er selbst in dir“.

So verbinden sich im Ganzen der Weltordnung Gnade und Gerechtigkeit, Milde und Strenge und bilden, von Gott aus angesehen,

eine große Harmonie; ist diese Harmonie nicht darstellbar ohne einen Abfall, so ist er mit gutem Grunde zugelassen; „Gott erachtete es für besser, an dem Bösen wohl zu thun, als das Böse überhaupt nicht zuzulassen“. Demnach ist die Welt „auch mit den Sündern schön“, selbst das ewige Verderben der Unerlösten gehört zur Vollkommenheit des Ganzen.

Das ist ein gigantischer Versuch spekulativer Art, das Problem des Bösen theocentrisch zu lösen. Er erfolgt unter bewußter Voranstellung der Moral, unter thatsächlichem Vorwalten ästhetischer Elemente oder, wie man auch sagen könnte, unter ästhetischer Gestaltung der moralischen Idee. Denn ästhetisch ist doch wohl jene Fassung des Weltprozesses als einer Darstellung des göttlichen Wesens, das Auseinandertreten der Eigenschaften Güte und Gerechtigkeit, das Streben nach Gleichmaß und Ordnung? In Wahrheit giebt mit jener Ideenrichtung Augustin mehr eine Fortführung platonischer Spekulation als die Entwickelung einer christlichen Welt.

Ihre Hauptschwierigkeit teilt diese Behandlung der Welt und des Bösen mit der gesamten supranaturalen Richtung jener Zeit. Sie setzt alle Realität ausschließlich in Gott und sträubt sich zugleich dagegen die Welt in bloßen Schein aufzulösen; sie behauptet eine Welt außer Gott und sucht alles Wesenhafte dieser Welt in Gott. So beharren zwei Gedankenreihen unausgeglichen nebeneinander, ja es schiebt sich eine göttliche und eine menschliche, eine ewige und eine zeitliche Ansicht der Dinge ineinander. Augustins Lehre hat in ihrer schroffen Härte eine riesenhafte Größe, so lange sie ganz bei Gott verbleibt und alles menschliche Ergehen einer zeitlosen Wirklichkeit göttlichen Lebens als ein unselbständiges Stück einfügt. Aber so völlig läßt sich die menschliche Betrachtung und Empfindung nicht verdrängen; indem sie aber Platz gewinnt, zieht sie das Ewige auf den Boden der Zeit. Damit aber steigert sich die Härte des Bildes bis zur Unerträglichkeit. Gott könnte alle Menschen retten, hat das jedoch, um die verschiedenen Seiten seines Wesens gleichmäßig zu entfalten, nicht gethan, vielmehr die große Mehrzahl in alle Ewigkeit hoffnungslos verdammt, ohne daß diese Unseligen irgend mehr gesündigt hätten als die zur Seligkeit Auserwählten. Augustin redet dabei fortwährend von freier Gnade und kommt in bedenkliche Nähe einer despotischen Willkür; er preist das Mysterium und hat Mühe, nicht in blinde Unvernunft zu verfallen. Schließlich kann er sich nur auf das Jenseits berufen, das alle Rätsel lösen werde.

Ferner dünkt hier in Rettung oder Verdammung alles durch den ewigen göttlichen Ratschluß im voraus bestimmt „prädestiniert“ und

der ganze Weltlauf fertig abgeschlossen; der Mensch kann mit allem Thun und Lassen nichts verändern, er spielt nur eine genau vorgeschriebene Rolle. Damit aber müßte aller eigene Antrieb und alle Spannung des Lebens zusammenbrechen. Denn den Verdammten kann alle Anstrengung nichts nützen, den Geretteten alle Versuchung nichts schaden; für uns bliebe nur die Ungewißheit, wohin man gehöre, mit aller ihrer Qual.

Aber so große Macht jene Gedankenrichtung über Augustins Empfinden hat und mit so eiserner Energie sie bis zu Ende verfolgt wird, wieder haben wir nur Eine Seite des ganzen Mannes; sobald er sich der unmittelbaren Empfindung des Individuums wie der Stellung im christlichen und kirchlichen Leben zuwendet, entwickelt sich eine völlig andere Schätzung. Augustin schiebt dann jene Gedankenreihe ganz zurück, versetzt sich ohne weiteres in die zeitliche Betrachtung der Dinge und macht die ewige Ordnung zum bloßen Hintergrunde der geschichtlichen Arbeit. Hier sieht es aus, als sei die Sache noch mitten im Fluß, als könne und müsse die Gnade dem Menschen immer von neuem zugeführt werden, als gelte es eben jetzt mit Aufbietung eigenen Vermögens die Entscheidung zu treffen. So findet auch die Freiheit wieder Eingang. Nur der Unterstützung und der Verbindung mit dem Ganzen scheint der Einzelne zu bedürfen, um die Lebensarbeit auf sich zu nehmen; ausdrücklich heißt es, daß nicht die bloße Barmherzigkeit Gottes genügt, sondern auch der Wille des Menschen gefordert wird. So bleibt eine weite Kluft zwischen der spekulativen und der praktischen Ansicht des Lebens.

Solche Gegensätze erstrecken sich auch in die Fassung des Christentums. Der reinen Spekulation kann es nichts anderes bedeuten als ein übergeschichtliches Gegenwirken des ewigen Gottes gegen die Auflehnung des Bösen, ein Erweisen der göttlichen Kräfte in höherer Potenz. Aber in der weitern Behandlung gelangt das geschichtliche Christentum mit dem Erlösungswerke und der Persönlichkeit Jesu zu voller Geltung. Auch hier läßt freilich Augustins Sinn für das Große und Universale mehr im Christentum sehen als eine einzelne Erscheinung innerhalb des Zeitlaufs. Vielmehr heißt es: „Was jetzt christliche Religion genannt wird, das war auch bei den Alten und fehlte nicht seit Beginn des Menschengeschlechts, bis Christus selbst im Fleisch kam. Seitdem begann die schon vorhandene wahre Religion die christliche zu heißen.“ Aber eben dabei erscheint das Eingehen des Göttlichen in die Geschichte zu sichtbarer Gegenwart als die unterscheidende Eigentümlichkeit des Christentums; damit erst kann dem ganzen Menschengeschlecht eine Rettung zu teil werden, während sich

der Einfluß der Philosophie, welche nur ein zeitloses Wirken der Weltvernunft kennt, auf wenige beschränkt. Christus ist gesandt, um die Welt von der Welt zu befreien. Durch sein Leiden und Überwinden ist die im Sündenfall begründete Macht des Bösen über uns gebrochen, die Handfeste vernichtet, welche gegen uns zeugte, der Mensch wieder in den Stand gesetzt, sich Gott nähern zu können.

Solche Überzeugungen können sich bei Augustin weit und breit darlegen, ohne ein näheres Eingehen auf das Eigentümliche der Persönlichkeit und des Lebens Jesu. Aber wo immer sein innerstes Empfinden sich frei und voll ausspricht, da erscheint er aufs tiefste ergriffen von dem Eindruck der Persönlichkeit Jesu. In dessen Bilde tritt ihm besonders hervor die Demut in der Hoheit, sowie die Umkehrung der natürlichen Schätzung der Dinge; „keine Vorstellung ist bei ihm im Hinblick auf Christus stärker ausgeprägt, als daß Christus das geadelt hat, wovor uns schauerte (Schmach, Schmerzen, Leid, Tod), und das entwertet hat, wonach wir begehrten (nämlich Recht zu bekommen, angesehen zu sein, zu genießen)“ (Harnack). Kaum irgend anders erschließt Augustin eine solche seelische Tiefe, kaum anders hat er so mächtig zur Anerkennung der reinmenschlichen Größe Jesu und des Christentums gewirkt. Von hier geht ein Strom echtreligiösen Empfindens eigentümlich christlicher Art durch alle weitere Geschichte.

Dies neue Leben giebt auch dem Dasein der Menschheit einen höhern Wert, es entsteht eine große Philosophie der Geschichte mit dem Christentum als Mittelpunkt. Die Menschheit hat dieselben Lebensalter wie das Individuum; der Höhe männlicher Kraft entspricht das Erscheinen Christi, seitdem befinden wir uns im Greisenalter. Denn wohl eröffnet Christus ein Reich unversieglicher Jugend, aber solche Jugend gehört in eine andere Ordnung der Dinge als in diese irdische. So bildet nicht diese Geschichte den Hauptbestand des Geisteslebens, und es kann kein Drang aufkommen, hier möglich viel zu schaffen, unsere Wirklichkeit in ihrer ganzen Ausdehnung vernünftig zu gestalten; vielmehr wird alle äußere Lage gleichgültig gegenüber dem innern Befinden sowie den Gütern des Jenseits. Der weltflüchtige Zug verhindert im besondern ein Arbeiten für soziale Reformen; es kann z. B. die Sklaverei bestehen bleiben, obwohl sie aus dem Sündenfall hervorging und vor Gott Herren und Sklaven gleich sind. Denn „der Gute ist frei, auch wenn er dient, der Böse Sklav, auch wenn er herrscht“.

Wie Augustin nicht seine ganze Kraft für irdische Dinge aufbietet, so kann sich auch seine Gesinnung nicht liebevoll in dies

Leben versenken, nicht sich hier zu Hause fühlen. Wohl fehlt es nicht an Ansätzen, diesem Dasein durch eine unmittelbare Gegenwart des Göttlichen einen höhern Wert zu verleihen und die Welt nicht durch die Flucht, sondern durch eine innere Umwandlung zu überwinden. Augustin erklärt es für verkehrt, den Begriff „Welt" immer in schlechtem Sinne zu verstehen; er kann es weit bewunderungswürdiger finden, die irdischen Dinge zu besitzen ohne ihnen anzuhangen als ihnen völlig zu entsagen. Bisweilen scheinen nur deswegen die verwehrenden Gebote gegeben, da wie die Menschen sind, sich jene innere Beherrschung nicht erreichen läßt. Der Fromme kann auch in diesem Leben schwerer Prüfungen nicht unglücklich sein; kann er sich doch aus der ganzen Sphäre des Leides zurückziehen auf ein Leben mit Gott, eine Gemeinschaft göttlicher Liebe, und hier bei allem Beharren, ja aller Verschärfung des Bösen, für die innerste Seele Frieden und Seligkeit finden.

Indes läßt das tiefe Gefühl für die Schwere von Leid, Irrung und Schuld, die starke Empfindung der Ungewißheit und Unfertigkeit unsers Daseins keine volle Befriedigung hieselbst aufkommen; das wahre und vollendete Glück liegt im Jenseits. Dort allein ist Ruhe und seliges Schauen, hier dagegen Arbeit und Hoffen; dieses Leben ist eine bloße Vorbereitung, eine Wanderschaft in der Fremde, eine Stätte der Versuchung, ja es erscheint im Vergleich mit jenem Leben wie der Tod. Danach hat das irdische Leben einen Wert nur im Hinblick auf das kommende Leben. Denn es dient der Erziehung für dieses und hat in allen Mühen und Schmerzen die Gewißheit einer bessern Zukunft. Ja wenn der Gedanke dahin vorauseilt, so mag alles Dunkel, das uns jetzt umfängt, nur als ein dünner Schleier erscheinen, der bald fallen wird; gegenüber der Herrlichkeit des vollendeten Lebens verblassen alle Leiden dieses Daseins zu einem bloßen Traume. Wir sind nur gleichsam traurig, denn unsere Traurigkeit vergeht wie der Schlaf, und der Morgen bringt die Herrschaft der Guten. Über die Unsterblichkeit aber besteht hier, wo der Kern des Lebens so ganz aus dem Sichtbaren ins Unsichtbare und aus der Zeit in die Ewigkeit verlegt ist, nicht der mindeste Zweifel; wer von ganzem Herzen Gott liebt, ist ihrer völlig gewiß. Denn „er weiß, daß für sich selbst nicht vergeht, was für Gott nicht vergeht. Gott aber ist der Herr der Lebendigen und der Toten".

Der Gedanke an das Schicksal im Jenseits, und zwar nicht bloß an das eigene, sondern auch an das der Angehörigen wird aber ein starker Antrieb zur Aufbietung aller Kräfte im Diesseits. Namentlich einflußreich wird dafür die Lehre vom Fegefeuer, einem Mittel-

stande zwischen Seligkeit und Verdammnis, samt der Überzeugung, daß die Leiden des Fegefeuers sich durch Fürbitten und Werke der Lebenden mildern lassen. In der Entwickelung dessen zeigt Augustin eine erstaunliche Kenntnis des menschlichen Herzens mit seinen Triebkräften, aber auch seinen Schwächen.

Solche Richtung der Gedanken auf das Jenseits stempelt alle Freude an den Gütern des Diesseits zu einem Unrecht. Der Besitz dieser Güter gilt jetzt als eine Hemmung des sittlichen Lebens, eine Minderung der Hingebung an Gott. Nun erhebt sich in voller Stärke das Lebensideal der Askese; das Privateigentum erscheint als eine Hauptquelle des Weltelends; wer den Besitz thatsächlich aufgiebt, steht über dem, der nur die Liebe zu ihm aufgiebt. Die Ehelosigkeit wird ein höherer Stand als die Ehe; selbst ein mit allgemeiner Ehelosigkeit erfolgendes Aussterben des Menschengeschlechts würde der Denker mit Freude begrüßen. So bleiben schließlich der Affekt wie die Hoffnung des christlichen Lebens durchaus dem Jenseits zugewandt.

e. Die Kirche.

Bis jetzt eröffneten sich bei Augustin zwei Gedankenkreise: der allgemein religiöse und der christliche; außer ihnen giebt es aber noch einen dritten Zusammenhang, der sein Streben anzieht und oft ausschließlich festzuhalten scheint: das kirchliche Leben, die sichtbare, mit festen Ordnungen ausgestattete religiöse Gemeinschaft. Was immer sich den Lateinern an Verstärkung der kirchlichen Macht und Autorität entwickelt hatte, das aufzunehmen und energisch weiterzuführen, trieben Augustin zwei Hauptmotive: die Nützlichkeit für das große Ganze und die Unentbehrlichkeit für sein eigenes unstetes Gemüt. Die Erwägungen der Zweckmäßigkeit finden namentlich in früheren Schriften einen sehr offenherzigen Ausdruck. Mit den anderen Kirchenvätern erblickt Augustin den Hauptvorzug des Christentums darin, nicht bloß einigen wenigen, sondern der ganzen Menschheit Hilfe zu bringen. Waltet nun zugleich ein tiefes Mißtrauen gegen das menschliche Vermögen, und erhält sich auch die antike Vorstellung von einem Zerfallen der Menschheit in eine Minderzahl Intelligenter und eine Mehrzahl Unintelligenter, so werden Autorität und Glaube unentbehrlich; wohl bedarf ihrer der Höherstehende nicht für sich selbst, aber auch er muß sich unterwerfen, um nicht durch den Gebrauch seiner Freiheit den Glauben der Menge zu erschüttern; „wenn sie sich selbst nicht schaden, so werden sie durch ihr Beispiel

den Übrigen schaden". Hier erscheint die Kirche als eine Anstalt für die Erziehung und Disziplinierung der großen Menge; der Glaube, als die Unterwerfung unter die Kirchenlehre, wird empfohlen wegen seiner Sicherheit, ja Bequemlichkeit! Aber innerlich weit stärker als solche Nützlichkeitsgründe wirkt ein Verlangen seiner eigenen unruhigen und von Gegensätzen zerrissenen Natur nach einem festen, allem Zweifel unzugänglichen Halt. Offenbar schützt ihn aller Aufschwung der Spekulation nicht vor peinigenden Zweifeln; in ihm steckt bei aller geistigen Kraft ein Stück Thomasnatur, die fühlen und greifen will, was sie als wahr anerkennen soll, die der Wirklichkeit der geistigen Größen nicht völlig sicher ist, wenn nicht eine sinnliche Verkörperung sie deutlich vor Augen stellt. Daher klammert er sich mit ganzer Seele an die Kirche als an eine unentbehrliche Stütze, und kann von sich selbst bekennen: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität der katholischen Kirche bewöge."

So wird in dieser Gedankenrichtung zum Centralbegriff des geistigen und religiösen Lebens die Kirche, die Gemeinschaft des neuen Lebens, die Gnadenanstalt, in der allein sich die göttliche Liebe und mit ihr ein neues Leben dem Menschen — vornehmlich durch die Sakramente — mitteilt. Hier allein ist das Heil zugänglich, hier allein werden die Sünden vergeben, hier allein bietet sich die Möglichkeit eines sittlichen Lebens. Für den Einzelnen bildet danach die erste Bedingung der Rettung die vollständige Unterwerfung unter die Lehre und das Leben der Kirche. „Ohne ein kräftiges Regiment der Autorität (sine quodam gravi auctoritatis imperio) kann die wahre Religion nicht bestehen."

Es ist zunächst die Kirche als sichtbare Ordnung, als festes Institut, der sich Augustins Verehrung zuwendet. Aber er könnte solche Schätzung nicht vor seiner eigenen großen Natur rechtfertigen, wenn nicht das Sichtbare unsichtbare Kräfte in sich aufnähme, wenn es nicht bei aller Selbständigkeit zugleich ein Glied weiterer Zusammenhänge würde. Dies aber wird es in der That: das Zeitliche und Sinnliche erhält, ohne seine Natur aufzugeben, zugleich die Eigenschaften der höhern Ordnung und schöpft daraus einen tiefern Gehalt, eine gewaltigere Kraft, eine unsagbare Weihe; es strömt hierher alles ein, was dort gewonnen wurde; Sichtbares und Unsichtbares verschmelzen zu einem untrennbaren Lebensganzen. Der Kreis der Kirche scheint hier den der Religion und den des christlichen Lebens gänzlich an sich zu ziehen und in sich aufzunehmen; war aber an die Religion alle Vernunft des Lebens gebunden, so giebt es schlechter-

dings nichts Gutes außer der Kirche: ohne die katholische Kirche kein Christentum, ohne Christentum keine Religion, ohne Religion kein Vernunftleben. Danach entscheidet das Verhalten zur Kirche letzthin über den Wert des Menschen und seine Seligkeit.

Dieses Zusammenrinnen des Sinnlichen und Geistigen, des Zeitlichen und Ewigen ist nicht bei Augustin urplötzlich erfolgt, zu ihm drängte der ganze Zug der ältern Kirche. Aber erst jetzt wird die Sache in großem Stil durchgeführt und kann damit ihre ganze Kraft entfalten; Augustin aber ist mit dieser Leistung der Begründer des Katholicismus mittelalterlicher Art geworden.

Die Bedeutung jener Verschmelzung wie ihre geschichtliche Notwendigkeit ist augenscheinlich. Mit ihr bekommt das Leben einen festen Halt und das Handeln ein deutliches Ziel, alle Kräfte werden durch Eine Aufgabe zusammengeschlossen. Indem in den sichtbaren Einrichtungen unsichtbare Kräfte walten, das Zeitliche direkt das Ewige übermittelt, nicht als sein bloßes Symbol, sondern als ihm untrennbar verwachsen, ungeschieden mit ihm verfließend, wächst ins Unendliche die Spannung dessen, was bei uns und von uns geschieht, der Mensch weiß sich hier geborgen in sicheren, göttlichen Zusammenhängen, und von seinem eigenen Handeln ist nichts verloren. Die Grundidee des Christentums von der Einigung des sonst getrennten Göttlichen und Menschlichen, dem Eingehen des Ewigen in die Zeit hat hier eine, wenn auch gewiß angreifbare, so doch höchst kräftige und der geschichtlichen Lage entsprechende Durchführung gefunden. Denn wie hätte das Christentum zur Zeit der Völkerwanderung und der Bildung neuer Nationen anders wirken und walten können als in dieser Form? Augustin aber unterscheidet sich durch nichts stärker von Plotin und auch von den griechischen Kirchenlehrern als durch solches Hervortreten der religiösen Gemeinschaft mit ihrer Geschichte, solches Selbständigwerden einer zeitlichen Ansicht und Ordnung der Dinge.

Aber die Größe und Stärke enthält unverkennbar auch schwere Verwickelungen. Jene Verschmelzung des Ewigen und Unsichtbaren mit einer geschichtlichen Gestaltung, und zwar einer im Hauptbestande fertig abgeschlossenen Gestaltung, ergiebt die Gefahr sowohl einer Festlegung und Verengung als einer Veräußerlichung, die Gefahr einer Bindung ewiger Wahrheiten an vergängliche Formen und innerer Aufgaben an äußere Leistungen. Es kann, ja es muß sich eine schroffe Ausschließlichkeit und ein leidenschaftlicher Fanatismus entwickeln, wenn alle Verbindung mit dem Gottesreiche, ja mit dem Vernunftleben verliert, was nicht diese sichtbare Gemeinschaft teilt

und ihren Forderungen genügt. Dabei läßt sich die Frage nicht unterdrücken, ob nicht AUGUSTIN jene Einheit der Welten mehr dekretiert als erwiesen hat, ob die Begriffe nicht mehr ineinandergeschoben als ausgeglichen sind. In Wahrheit ist bei näherer Prüfung ein Doppelsinn der Hauptbegriffe unverkennbar. Das Christentum ist bald die ewige, alle Zeit durchdringende Offenbarung Gottes, bald diese besondere und begrenzte geschichtliche Ordnung, die anderes neben sich hat; die Kirche bald die unsichtbare Gemeinschaft der von Gott Erwählten, bald diese sichtbare Verbindung mit einem menschlichen Oberhaupt; der Glaube bald die demütige Hingebung des ganzen Wesens an die göttliche Wahrheit, bald ein Annehmen der Kirchenlehre ohne eigene Prüfung; das Wunder bald das Wurzeln alles Geschehens in übersinnlichen Zusammenhängen, bald die den regelmäßigen Naturlauf, die Gewohnheit des göttlichen Handelns durchbrechende Ausnahme. Solchen Doppelsinn zu deutlichem Bewußtsein bringen, das heißt einen Grundpfeiler des augustinischen Systems und der mittelalterlichen Ordnung erschüttern.

Wenn aber AUGUSTIN alles Geistesleben der menschlichen Gemeinschaft an die Kirche bindet, so hat er sich zugleich mit ganzer Kraft bemüht, dem kirchlichen Leben einen reichen idealen Inhalt zu geben. Eine mystische Grundanschauung, ein inniges menschliches Empfinden und ein nüchternes praktisches Wirken helfen und stützen sich hier gegenseitig. Die Substanz dieses Lebens von der Beschaffenheit der Personen unabhängig zu machen, dazu mußte es gerade einen AUGUSTIN drängen, der so gering vom Menschen denkt und die sittlichen Schäden seiner eigenen Zeit aufs schwerste empfindet. So entwickelt er die Lehre von dem Sakrament des Priesteramts (sacramentum ordinis) und verficht einen eigentümlichen, von der subjektiven Art des Trägers unabhängigen „Charakter“ des Priesters als Priester.

Wie die Kirche ihren Gliedern alle Güter des christlichen Lebens übermittelt, so entwickelt sie vornehmlich die Liebe, welche nach AUGUSTINS Überzeugung den Kern des christlichen Lebens bildet. Fragen wir, ob jemand ein guter Mensch sei, so fragen wir nicht, was er glaubt und was er hofft, sondern was er liebt; die Seele ist mehr da, wo sie liebt, als wo sie lebt, sie wird, was sie liebt; nicht der Glaube und die Hoffnung, sondern nur die Liebe reicht über das Leben hinaus in das Jenseits. Alle Tugenden werden durch die uns von Gott vornehmlich mittels der sakramentalen Einrichtungen zuströmende Liebe erhöht und veredelt. Die Liebe darf aber nicht bloße Gesinnung bleiben, sie muß eine feste Ordnung annehmen und sich in sichtbaren Werken verkörpern. Die Tugend wird damit zur

„Ordnung der Liebe“; die Werke auch im Sinne einer greifbaren Leistung sind deshalb unentbehrlich, weil der Mensch als Glied der Gemeinschaft seine Gesinnung auch bethätigen muß. Ein Glaube ohne Werke kann hier nicht genügen. Die erforderlichen Werke aber sind nach Seite der Religion die Teilnahme an den kirchlichen Einrichtungen, besonders den Sakramenten, nach Seite der Ethik hauptsächlich die Erweisung der Barmherzigkeit, die Sorge für die Armen und Notleidenden. Augustin beschränkt sich dabei nicht auf die Förderung der Individuen, er preist auch die Wirkung des Christentums und der Kirche auf den Gesamtstand der Gesellschaft: die Besserung des Verhältnisses von Herren und Sklaven, die Verbrüderung der Stände, Nationen, aller Menschen, die innere Verbindung von Herrschern und Völkern.

Bei solcher Erziehung der Menschheit bleibt der letzte Gedanke der Kirche immer das Jenseits, eine weltflüchtige Stimmung beherrscht ihre Diener. Aber sie kann nicht im Diesseits für das Jenseits wirken, ohne auch eine Herrschaft über die Welt auszuüben, ohne alle anderen Gewalten unter sich zu beugen. Nicht aus einer Liebe und Lust an weltlicher Macht, denn der eigenen Neigung würde vielmehr die völlige Zurückziehung von der Welt entsprechen, sondern nur aus Fürsorge für das Ganze der Menschheit, zur Rettung der Seelen. Aber bei allem Streben, das Prinzip rein zu halten, ist die Gefahr fast unvermeidlich, daß das Irdische das Geistliche bei sich festhält und durch Verwickelung in seine Angelegenheiten herabzieht. Nicht nur das Individuum kann leicht der Herrschsucht verfallen, auch das Handeln der Kirche nähert sich sehr einer weltlichen Politik. In der schlechten Welt, deren Zustand sich nach Augustin nie wesentlich bessern kann, könnte die Kirche gar nichts ausrichten, wollte sie keine Rücksicht auf die bestehenden Verhältnisse nehmen. Daher muß sie wohl oder übel mit ihnen paktieren, sie muß und darf manches dulden (tolerare), was sie von sich aus anders wünscht. So wird sie mehr und mehr auch ein Reich dieser Welt und giebt dem Opportunismus einen gefährlichen Spielraum. Unter den Sorgen um die Leitung der Welt droht der religiöse Charakter der Kirche sich abzuschwächen und ihre Idealität zu sinken.

Wenn die Kirche eine unbedingte Überlegenheit über alle andere Gemeinschaft behauptet, so kann sie namentlich keine Gleichberechtigung des Staates anerkennen. Die eigentümliche Lage einer Zeit, wo der Staat schon christlich geworden ist, aber zugleich das Bild des antiken Staates noch mächtig fortwirkt, spiegelt sich bei Augustin in einer Doppelheit der Beurteilung: der Staat wird schroff abgewiesen, wo

er sich der Kirche entgegensetzt und ihren Platz verlangt; er wird innerhalb fester Grenzen geschätzt, wo er die höhere Aufgabe der Kirche anerkennt und fördert. Dort entwickelt sich ein so leidenschaftlicher Haß gegen den Staat, wie kaum irgend sonst in der Geschichte. Die irdische und die himmlische Gemeinschaft bilden einen völligen Gegensatz, und die ganze Geschichte ist eine Entfaltung dieses Gegensatzes; jene entsprang aus einer Liebe zu sich selbst bis zur Verachtung Gottes, diese aus der Liebe zu Gott bis zur Verachtung seiner selbst. Als Begründer beider erscheinen Kain und Abel. Von Kain heißt es: „er gründete den Staat“ (condidit civitatem); es war demnach ein Brudermörder der erste Gründer des irdischen Staates! Eine höhere Achtung erlangt der Staat innerhalb des Christentums; es bleibt ihm hier neben der Kirche eine eigene Aufgabe, da das Bedürfnis des Lebens eine den Gläubigen und Ungläubigen gemeinsame Ordnung verlangt. Namentlich hat der Staat für Ruhe und Frieden zu sorgen; auch die Kirche nimmt keinen Anstand, seinen Gesetzen in Angelegenheiten des zeitlichen Lebens zu gehorchen, um eine Eintracht beider Gemeinschaften herzustellen. Augustin gewährt in dieser Richtung dem Staat so viel Selbständigkeit, daß sich in den mittelalterlichen Kämpfen zwischen Kaiser und Papst die Freunde des Staates auf ihn berufen konnten. Aber es beschränkt sich solche Anerkennung des Staates streng auf weltliche Angelegenheiten; allein die Kirche hat die Sorge für das ewige Heil und die geistigen Güter, ihre Sache ist die Bildung und Erziehung der Menschheit. So kann sich kein starkes Interesse des innern Menschen am Staate entfalten.

Ähnlich steht es mit Nation und Vaterland. Die Kirche verfolgt auf Erden ihren himmlischen Zweck, unbekümmert darum, was in Sitten, Gesetzen, Einrichtungen von einander abweicht; von dem, was bei verschiedenen Nationen in verschiedener Weise demselben Zweck des irdischen Friedens dient, zerstört sie nichts, sondern erhält und befolgt es, immer aber nur so weit, als es kein Hemmnis der wahren Religion bildet, immer nur in den Schranken, welche Frömmigkeit und Religion setzen. Die höchste geistige Aufgabe bleibt davon völlig unberührt, nur in dem niedern Kreise des weltlichen Daseins wird die Nation als etwas Naturgegebenes geduldet. Auch persönlich hat Augustin keinen politischen Patriotismus, sein Vaterland bildet das Christentum. So berührt hier alles außerkirchliche Leben den Christen nur äußerlich und wie etwas Fremdes.

Zu den Verwickelungen aus dem Zusammenstoß mit der Welt gesellen sich aber Gefahren im eigenen innern Leben dieser alles

Göttliche an ihre Ordnungen bindenden Kirche. Sie hat keinen Sinn für eine Freiheit der Individuen, für den innern Zwang einer dem Menschen in der Tiefe seines Gewissens und seiner Überzeugung aufgehenden Wahrheit. Alle Abweichung und Absonderung erscheint als eine Sache bösen Willens, hochmütiger Selbstüberhebung; nur niedere Motive giebt es auf dieser Seite. Der Ungläubige (infidelis) — niemand hat mehr dazu gethan als AUGUSTIN, diesen Namen in Schimpf und Verruf zu bringen — ist ein solcher, der dem göttlichen Wort nicht glauben will, ein Häretiker einer, „der um eines zeitlichen Vorteils und namentlich um seines Ruhmes und Vorranges willen falsche neue Meinungen entweder aufbringt oder annimmt". Wenn zugleich solche eigenwillige und selbstsüchtige Absonderung, als eine Erschütterung der zum Heil notwendigen Autorität, das Ganze schädigt, ja gefährdet, so muß ein ungeheurer Haß aufschießen, ein glühendes Verlangen, das Übel bis zur Wurzel auszurotten. Kaum irgend bricht die Leidenschaft AUGUSTINS so ungestüm hervor als hier, wo sich alle Glut des religiösen Verlangens auf die Verteidigung des kirchlichen Systems überträgt; wohl soll dabei die christliche Liebe gewahrt bleiben, indem alle Gegenwirkung auch dem eigenen Seelenheil der Betreffenden dient, aber die Liebe und Fürsorge erhält einen Zwangscharakter: man soll die einmal dem Christentum Zugehörigen nötigen einzutreten (compelle intrare), auch gegen ihren eigenen Willen diejenigen zum Guten zwingen, welche sich selber feindlich sind. „Tötet die Irrtümer, liebet die Menschen", so heißt es, und es wird Gott angerufen: „Möchtest du die Feinde der heiligen Schrift mit einem zweischneidigen Schwert töten und sie aufhören, ihr feindlich zu sein. Denn so wünsche ich sie getötet, daß sie dir leben"! So vermengen sich, unter augenscheinlicher Selbsttäuschung, wunderlich die Gefühle; alle natürlichen Affekte drohen, unter Versetzung auf den Boden der Kirehe, wiederaufzuleben, der wildeste Haß sich in den Deckmantel christlicher Liebe zu kleiden. Das ist der Boden, aus dem der Trieb zu Glaubensverfolgungen, Inquisition, Ketzergerichten entsprungen ist.

Aber nicht bloß die Gesinnung der Individuen, auch die eigene Substanz des Sittlichen wird geschädigt durch die Allgewalt der Kirche und der kirchlichen Interessen. Die Moral erscheint nicht als ein an sich giltiges und an sich wertvolles Reich, sondern als eine Summe von Einrichtungen der Religion, und da die Religion hier mit der Kirche zusammenfällt, der kirchlichen Ordnung. So giebt es sittlich gute Handlungen in wahrem Sinne nur innerhalb der katholischen Kirche, den Nichtkatholiken nützen auch die aufopferndsten

Werke der Liebe und der Entsagung nicht das Mindeste, sind sie doch, weil außerkirchlich, überhaupt keine guten Handlungen.

Ferner zieht solche Abhängigkeit von der kirchlichen Ordnung die Moral unvermeidlich in allen Wechsel und Wandel der Zeiten. Daß der Lauf der Geschichte Veränderungen der Lebensregeln bringt, erweist sich jener Zeit vor allem in dem Unterschiede des alten und des neuen Testaments; am deutlichsten ist die Wandlung in dem Fortschreiten von der früher gestatteten Polygamie durch die Einehe hindurch zu der nunmehr, wenn auch nicht geforderten, so doch gewünschten Jungfräulichkeit. Bei solchen Wandlungen sind nach Augustins Überzeugung nicht die Meinungen der Menschen, sondern die sittlichen Gebote selbst verändert; was früher erlaubt war, ward später verboten.

Bei dieser Beweglichkeit des Sittlichen können Handlungen pflichtmäßig werden, die den allgemeinen Moralgesetzen direkt widersprechen, wenn nur feststeht, daß ein göttliches Geheiß sie verlangt. Wie die Naturgesetze, so werden hier auch die Sittengesetze zu bloßen Regeln, die jeden Augenblick im Interesse der Religion durchbrochen werden können. Das Bedenkliche dieser Wendung fühlt auch Augustin; so verlangt er sicherste Beweise dafür, daß der Ausnahmsbefehl wirklich von Gott stamme; er ist behutsam in der Anwendung der Regel auf einzelne Fälle, behutsamer als andere Kirchenväter seiner Zeit. Aber seine Erhebung der Sache ins Prinzip hat besonders dazu gewirkt, die Selbständigkeit der Moral zu erschüttern und das moralische Interesse dem kirchlichen unterzuordnen. Das ist die Bahn, deren Verfolgung zum Jesuitismus führen muß.

In allem diesen sehen wir das Kirchensystem ins Unermeßliche wachsen, die Religion an sich ketten, die Gegner zermalmen, das Geistesleben nach seinen Zwecken gestalten. Aber bei Augustin selbst wird alle Autorität und alle Entwickelung kirchlicher Macht getragen und umfaßt vom stärksten persönlichen Leben; die Persönlichkeit mit ihrer unmittelbaren Beziehung auf Gott bleibt die belebende Seele des Ganzen. Von dem Leben mit Gott, wie es sowohl in mystischer Versenkung zum letzten Grunde alles Wesens strebt, als im persönlichen Verkehr eine sittliche Gemeinschaft entwickelt, ergießen sich unablässig Kraft, Wärme, Innigkeit in die kirchliche Ordnung und bewahren sie vor einem Sinken in einen seelenlosen Mechanismus der Ceremonienübung und Werkheiligkeit. Die Autorität selbst wirkt hier ja nicht als starre Gegebenheit und durch das bloße Schwergewicht ihres Daseins, sondern es treibt zu ihr und erhält bei ihr ein inneres Bedürfnis, eine zwingende Notwendigkeit der glücks-

durstigen, einen innern Halt ersehnenden Persönlichkeit. Aus dieser belebenden Tiefe schöpft das kirchliche System zum guten Teil die unermeßliche Macht über die Gemüter, die es bis zur Gegenwart ausübt. Aber kann alle Größe der Leistungen den Widerspruch verhüllen, daß der Mensch zu einem so ursprünglichen, so selbständigen, so umwälzenden persönlichen Leben erhoben und ihm zugleich eine unbedingte Unterwerfung unter das kirchliche System zugemutet wird? Wird dieser Widerspruch nicht schließlich auch zur Empfindung kommen und damit die Menschheit auf neue Bahnen treiben?

f. Rückblick.

Die eingehende Betrachtung AUGUSTINS soll nicht noch durch weitschichtige Reflexionen belastet werden. Nur daran sei in aller Kürze erinnert, wie sehr das Ganze den Reichtum, aber auch die Unfertigkeit von AUGUSTINS Wirken und Wesen gezeigt hat. Drei Lebenskreise, den allgemeinreligiösen, den christlichen und den kirchlichen, sahen wir sich zu großen Reichen entwickeln, das Ganze der Wirklichkeit an sich ziehen, das menschliche Dasein eigentümlich gestalten. Indem diese drei Wirklichkeiten sich teils verbinden und in einander schieben, teils innerlich widerstreben und gegen einander wirken, entsteht eine unendliche Weite und Fülle des Lebens, aber es ergeben sich auch härteste Widersprüche. Derselbe Denker, welcher, in Abschüttelung alter Überlieferung, das Selbstleben der Seele zum beherrschenden Mittelpunkt der Wirklichkeit macht, hat zur geistigen Fundierung eines Systems absoluter Autorität mehr gethan als irgend ein anderer; der Mann, dem die Liebe zur Seele des Lebens, ja zur weltbewegenden Gotteskraft wurde, hat mit seiner Steigerung des Fanatismus gegen Andersgläubige unsäglichen Haß entzündet; er der in wesenerneuernder Umwälzung eine radikale Befreiung des Geistigen und Sittlichen von allem Naturhaften vollzieht, verfällt in anderer Richtung einer Vermengung bloßer Natur und freien Handelns und einer starken Materialisierung des sittlichen Lebens. Vornehmlich aber durchdringt sein ganzes Wirken der fundamentale Gegensatz, daß bei ihm einmal das Subjekt mit seinem Lebensdrange und seinem Glücksdurst zu kühnster Entwickelung aufstrebt, auf sich selbst alles bezieht, nach seinen Zwecken alles mißt, von sich aus alles in Leben und Fluß, in Beseelung und Vergeistigung bringt, daß ihn aber zugleich das tiefste Mißtrauen gegen dieses eigene Vermögen des Subjekts erfüllt und ihn aufs sehnlichste eine sichere Anlehnung, ein Geborgensein bei überlegenen Gewalten suchen läßt, sei es bei der innerlich

gegenwärtigen Liebe Gottes, sei es in der Weltordnung der Prädestination, sei es im Heilssystem der Kirche. In formaler Hinsicht entspricht diesem Widerstreit ein unausgeglichener Gegensatz zwischen einer psychologischen und einer kosmologischen Betrachtungsweise: einmal ein Zurückführen aller Wirklichkeit auf die unmittelbare Empfindung, ein Hinabsteigen in ursprüngliche, erst hier erschlossene Tiefen der Seele, ein Aufdecken ihres feinsten Geäders; nicht minder aber ein Zug zum Großen und Kosmischen, ein Ausspinnen riesenhafter Entwürfe, ein Aufbau ganzer Welten. Indem beides sich gegenseitig in Atem hält, reizt und treibt, entsteht eine unablässige Bewegung, zugleich aber eine Fülle offener Probleme, eine Unfertigkeit des Ganzen. Wir sehen in diesem Lebensprozeß verschiedenartige Welten sich entfalten und begegnen, aber sie stoßen nicht hart aufeinander, weil diese Persönlichkeit Platz für sie alle hat, sie alle in ihrem unbegrenzten Interessenkreise nebeneinander duldet.

Das Schlimmste bei dieser im einzelnen ebenso durchsichtigen wie im ganzen rätselhaften Natur ist die Verschiedenheit der geistigen, namentlich der moralischen Höhenlage; es giebt keinen großen Denker, wo Höhe- und Tiefpunkt so weit auseinanderliegen als Augustin. Es erscheint einmal eine wunderbare Innigkeit, das tiefste Mitempfinden aller menschlichen Schicksale, ein Beleben des Besten und Edelsten im Menschen, ein Ergriffensein von göttlicher Kraft; andererseits aber reißt der ungestüme, gegen das Eindringen niederer Elemente wehrlose Glücksdrang alles Streben mit sich fort und erzeugt namentlich dann unheimliche Gebilde, wo er die eminente logische Kraft des Mannes in seinen Dienst zwingt und sich gegen allen Widerspruch der unmittelbaren Empfindung abstumpft. Jene verhängnisvolle Verschmelzung von glühender Leidenschaft mit kalter und eiserner Konsequenz, wie sie in den späteren Glaubenskämpfen zum festen Typus wird, sie weist zurück auf Augustin.

Was aber eine Schwäche in der Sache, das wurde zur Stärke für die Wirkung. Die verschiedensten Richtungen fanden bei Augustin nicht nur eine Anknüpfung, sondern eine prägnante, ja klassische Vertretung; er ist der beredteste Dolmetsch ihres innersten Wollens. Zugleich aber kann sich hier das eine durch das andere ergänzen, alle unliebsamen Konsequenzen lassen sich durch die stets offene Möglichkeit neuer Wendungen abbrechen. Für das Verständnis aller Richtungen hat Augustin einen einzigartigen Wert, insofern sie bei ihm ihren Ursprung aus dem Ganzen des Menschenwesens aufs deutlichste zeigen und ihre letzten Triebkräfte mit durchsichtiger Klarheit enthüllen. Namentlich erhellt von hier, wie tief das System des

mittelalterlichen Katholicismus in seelischen Bedürfnissen des Menschen wurzelt, und wie sicher es dadurch gegen alle Angriffe sowohl plumper Gewalt als kleinlicher Spottsucht geschützt wird.

Augustins historische Stellung zu bezeichnen, ist keineswegs leicht. Augenscheinlich bildet er die geistige Höhe des alten Christentums und beherrscht das Mittelalter. Aber auch das neue Christentum hat unablässig aus ihm geschöpft und die Reformation sich eben in ihren Hauptsätzen auf ihn berufen; ja es ist vielleicht keine Paradoxie zu sagen, daß, wenn die Gegenwart das Grundproblem der Religion wieder selbständig aufnehmen und die Frage ihrer Stellung im Ganzen des Geisteslebens revidieren will, sie zur geschichtlichen Orientierung nicht sowohl auf Schleiermacher oder Kant, auch nicht auf Luther oder Thomas, sondern auf Augustin zurückgreifen muß, als auf den Punkt, wo sich das Ganze des Gewordenen mitten im Werden befindet und daher sein Recht wie sein Unrecht einer kritischen Behandlung deutlich zu erschließen vermag. Auch jenseit der Religion findet die moderne Welt bei ihm mannigfache Anknüpfungen, sobald wir über die oft fremdartige Einkleidung zum Kern der Sache vordringen; wenn eben jetzt das Streben nach stärkerer Entfaltung des Subjekts sich wieder mutig hervorwagt, so wird ihm für die letzten, reinmenschlichen Fragen kaum ein anderer Denker der Vergangenheit so viel bieten können als Augustin. Es giebt Punkte, wo Augustin moderner ist als Hegel und Schopenhauer.

Trotzdem haben wir Bedenken, ihn mit hervorragenden Gelehrten unserer Zeit einen modernen Menschen zu nennen. Gewiß hat Augustin viel Modernes, er hat es vor allem in seiner glühenden, die ganze Welt bewegenden, alle Tiefen aufwühlenden Subjektivität, in seiner die größten Gegensätze umspannenden dämonischen Natur. Aber genügt das schon ihn zum modernen Menschen zu stempeln? Es fehlt ihm auch vieles, was zum Modernen unentbehrlich dünkt. Er kennt keine deutliche Auseinandersetzung von Subjekt und Objekt und nicht das Verlangen nach einer Welt reiner Sachlichkeit, affektloser Wahrheit, gegenständlicher Arbeit, wie es die moderne Welt durchdringt und zu steter Selbstkritik aufruft; er hat das Subjektive rasch ins Große projiziert und zugleich objektiviert. Ferner hat er bei der ausschließlichen und direkten Richtung seines Denkens und Strebens auf die Religion keinen Trieb zu einem Eingehen in die Weite und Breite der Wirklichkeit, kein Ideal eines universalen Menschen in der Art eines Goethe. Zugleich aber wirkt das Altertum mit starken Zügen in ihm fort: von der klassischen Zeit her in der kosmischen Spekulation, der plastischen Gestaltung der Wirklich-

keit, der Scheidung eines esoterischen und eines exoterischen Lebens, von der Ausgangszeit her in der Sehnsucht nach einem allen Stürmen entzogenen Hafen, einem endgiltigen Abschluß in sicherer Ruhe, sowie in der Überspannung des Gegensatzes von Sinnlichem und Geistigem. In anderem endlich — und das gerade im Besten — folgt er lediglich seiner eigenen Art und entwickelt damit eine unvergängliche Größe. So ist es wohl besser, ihn keiner besondern Gruppe und Epoche einzureihen, sondern ihn als eine der wenigen Persönlichkeiten anzuerkennen, aus denen die Zeiten schöpfen, und an denen sie sich über ewige Aufgaben orientieren, die selbst aber jenseit der Zeiten wandeln.

3. Das Mittelalter.

a. Das frühere Mittelalter.

Hätten wir von der allgemeinen Lebensanschauung des Mittelalters zu reden, statt von den Lebensanschauungen der mittelalterlichen Denker, so würde unser eine eigentümliche und in ihrer Weise anziehende Aufgabe harren. Es wäre alsdann zu zeigen, wie die neuen Völker nach und nach ihre geistige Eigentümlichkeit finden und sie zu der von der Religion beherrschten Tradition in Beziehung setzen, wir müßten die Neugestaltung der gesellschaftlichen Ordnung verfolgen und auch darlegen, wie sich eine symbolisch-phantastische, alle Erscheinungen und Ereignisse von den religiösen Thatsachen her deutende Naturanschauung entwickelt. Bleiben wir dagegen unserer besondern Aufgabe treu, so finden wir in einem ganzen Jahrtausend wenig Neues. Die Lebensanschauungen der Denker bleiben in der Hauptsache abhängig von den Erlebnissen und Ergebnissen früherer Zeiten, namentlich denen des 3. und 4. Jahrhunderts; was sich an Neuem herauswagt, erlangt noch nicht die Kraft, sich zu einem Ganzen auszubilden und das allgemeine Leben zu gewinnen. So ist das Mittelalter hier teils ein Nachklang, teils eine Vorbereitung anderer Zeiten. Daraus ergiebt sich für unsere Untersuchung das Recht, ja die Pflicht einer summarischen Behandlung.

Die ersten Jahrhunderte des Mittelalters stehen philosophisch unter neuplatonischem Einfluß. Zu den bis jetzt erwähnten Quellen kommen zum Schluß noch zwei neue: die Schrift des Boethius († 525) über den Trost der Philosophie (de consolatione philosophiae), ein philosophisches Erbauungsbuch für Gebildete, und die Werke des Pseudo-Dionysius (aus dem 5. Jahrhundert). Boethius' Trost hat mehr Weichheit und Vornehmheit als Kraft und Wärme. Der Denker

ist erfüllt von der Nichtigkeit alles Irdischen und Sinnlichen, er erhebt zich zur unsinnlichen Wesenheit und damit zugleich zur Betrachtung aus dem Ganzen, er findet Beruhigung in dem Gedanken, daß vom höchsten Wesen aus sich alles zur Vernunft gestaltet und alles Böse in bloße Verneinung auflöst.

Mehr auf das Ganze der Lebensordnung wirkt Dionysius, dessen im wesentlichen neuplatonische Weisheit dem Mittelalter als eine von apostolischer Autorität getragene Enthüllung tiefster christlicher Wahrheit galt. Als der Kern des Christentums erscheint hier die neuplatonische Idee eines Ausgehens und Zurückkehrens Gottes zu sich selbst; die Welt ist nichts Anderes als ein ewiger Kreislauf der göttlichen Liebe. Alles Historische wird ein Symbol des Ewigen, alles Menschliche des Kosmischen und Göttlichen. Die Lebensstimmung erhält den Zug des Sehnsüchtigen und Traumhaften; das kirchliche Christentum aber erfährt einen Einfluß an zwei wichtigen Punkten. Indem der neuplatonische Gedanke der lückenlosen Stufenfolge der Wesen, eines Ausströmens des Lebens von oben nach unten, auf das Christentum und die Kirche übertragen wird, entwickelt und befestigt sich der Gedanke der Hierarchie, zunächst der himmlischen, dann der irdischen, ihres Abbildes. Ferner verschmilzt dieses System Sinnliches und Übersinnliches in der Weise, daß das Sinnliche einmal als bloßes Abbild, dann aber als dem andern wesentlich verbunden erscheint; das wirkt dahin, den Kulthandlungen, namentlich den Sakramenten, den ausgeprägten Charakter von Mysterien zu verleihen und damit ihre Bedeutung mächtig zu steigern. So erscheint hier deutlich die antike Grundlage der beiden Hauptpfeiler des mittelalterlichen Kirchensystems: der Hierarchie und der Sakramente.

Zur Vermittelung des Dionysius an den Westen hat namentlich Scotus Erigena (im 9. Jahrh.) gewirkt. Er selbst zeigt ein frischeres Lebensgefühl als das ausgehende Altertum, und die Begründung aller Wirklichkeit in Gott beginnt die Welt und Natur wieder bedeutsamer zu machen, aber eine wesentliche Fortbildung des Ganzen erfolgt nicht, und was sich an einzelnen kühnen Ansätzen findet, wird von der Zeit nicht verstanden, noch weniger weitergeführt. Man bedurfte ganzer Jahrhunderte, um nur gewahr zu werden, wie weit sich dieser Denker im Grunde von der Kirche entfernt.

Eine zusammenhängende Bewegung auf dem eigenen Boden des Mittelalters beginnt namentlich mit Anselm von Canterbury (1033—1109). Es erwacht ein Bedürfnis nach einer wissenschaftlichen Bearbeitung der Glaubenswahrheiten, nicht um sie erst zu begründen, sondern nur um die unbestrittene Wahrheit deutlicher auseinander-

zusetzen. Aber es erfolgt doch eine innere Umwandlung, eine gewisse Rationalisierung des überkommenen Bestandes, wenn Grundfragen wie die des Daseins und der Menschwerdung Gottes zur wissenschaftlichen Diskussion gestellt werden. Auch wird sich das einmal geweckte Interesse nicht dauernd so leicht beschwichtigen lassen, als es bei Anselm geschah.

In Wahrheit schärft sich schon bei Abälard (1079—1142) die Sache zum offenen Konflikt. In ihm bricht die bis dahin streng gebundene Subjektivität frei und siegreich hervor; schon bei ihm erscheint jene Frische der Empfindung und jene Beweglichkeit der Kritik, mittels deren der französische Geist so viel dazu beigetragen hat, mit dem Schutt der Vergangenheit aufzuräumen und der Gegenwart ein eigenes Leben zu erstreiten.

Abälard beugt sich nicht in scheuer Verehrung vor der Religion und ihren Lehren, sondern er macht sie zum Gegenstande unablässiger Reflexion und Diskussion; er zeigt in der Schrift „Ja und Nein“ (sic et non), wie die Kirchenlehrer einander in den Hauptpunkten widersprechen; er läßt einen Philosophen, Juden und Christen über die letzten Fragen disputieren und sich einander weit näher finden, als es zu Anfang schien; er bringt die Forschung, ja den Zweifel zu Ehren, gemäß der Überzeugung, daß „wir durch Zweifeln zur Forschung kommen, durch Forschen aber die Wahrheit erreichen“; er betrachtet die Autorität nur als einen vorläufigen Ersatz der Vernunft und richtet scharfe Äußerungen gegen die Menge, welche den im Glauben fest nenne, der die Durchschnittsmeinung nicht überschreitet, welche verdamme und anklage, was sie nicht kennt, für Thorheit und Unsinn erkläre, was sie nicht begreift.

Solcher rationalistischen Gesinnung entspricht der Inhalt von Abälards Lehren. Den Kern der Religion bildet die Moral; das Christentum hat nicht etwas Neues und Gegensätzliches gebracht, sondern es bildet den Höhepunkt einer allgemeinen Bewegung. Es hat sonst Zerstreutes verbunden, Verdunkeltes aufgeklärt, Allen mitgeteilt, was sonst nur Einzelnen zugänglich war. Jesus wird verehrt als Begründer eines reinen Sittengesetzes. Auch darf im Christentum kein träger Stillstand walten. Der Denker findet es „wunderlich, daß während durch die Reihe der Lebensalter und die Folge der Zeiten die menschliche Einsicht in allen geschaffenen Dingen wächst, im Glauben, wo der Irrtum besonders gefährlich ist, kein Fortgang stattfindet. Es kommt das aber gewiß daher, daß es niemand bei seinen Genossen freisteht, zu untersuchen, was zu glauben sei, und straflos zu zweifeln hinsichtlich dessen, was alle sagen“.

So sehen wir einen neuen Geist aufsteigen, der mit der Umgebung schroff zusammenstoßen mußte. Aber was immer abgelehnt und von Abälards inhaltlich nicht eben tiefer Denkart verworfen werden mochte, der von ihm ausgehenden Belebung des Stoffes, seinem Verlangen einer wissenschaftlichen Durchleuchtung und einer geschickteren Vermittelung der Glaubenslehren konnten sich auch die Gegner nicht entziehen. Ein Schüler Abälards war Petrus der Lombarde, und zu diesem steht in naher Beziehung Thomas von Aquino, das Haupt der Scholastik. Wie oft, so hat auch hier die Orthodoxie sich die Waffen angeeignet und für ihre Zwecke verwertet, welche der Rationalismus geschliffen hatte.

b. Die Höhe des Mittelalters.

Die Leistungen der Scholastik, welche die geistige Höhe des Mittelalters bezeichnen, sind keineswegs aus bloß gelehrtem Interesse hervorgegangen, vielmehr trieben zu ihnen Notwendigkeiten der allgemeinen Lage. Ein Verlangen nach lebendigerer Erfassung des Christentums dringt in weitere Kreise, und auch die umgebende Welt findet wieder eine lebhaftere Teilnahme. Zugleich wird manches von außen zugeführt, was zunächst mehr Erschütterung als Befestigung bringt. Die aristotelische Philosophie, welche auf merkwürdigen Umwegen von Spanien her in lateinischen Übersetzungen der christlichen Welt des Westens wie etwas Neues zuging, konnte zunächst dem Glauben gefährlich scheinen, um so mehr, da sich in Kombination mit ihr bei Mohammedanern und Juden große Gedankensysteme gebildet hatten. Zugleich begann das pantheistische, antikirchliche Element im Neuplatonismus stärker zu wirken, und es zeigt das 12. Jahrhundert pantheistische Lehren von großer Kühnheit, die bei weiter Abweichung und oft auch schroffem Widerspruch zur kirchlichen Lehre durch die größere Unmittelbarkeit und Gefühlswärme weite Kreise fortreißen. Ein neuer Geist geht durch die Welt; um ihm zu genügen, muß das Christentum dem Ganzen der Menschheit wie auch den einzelnen Individuen näher treten, muß es neue Beweise des Geistes und der Kraft liefern. Es hat das auf verschiedene Weise gethan. Hierher gehört die Stiftung der großen Bettelorden mit ihrem sozialen Charakter; hierher gehört, was uns näher angeht, die Ausbildung eines zusammenhängenden Lehrsystems, wie es die Scholastik bietet. Wir dürfen uns vornehmlich an ihre hervorragendste und einflußreichste Erscheinung, an Thomas von Aquino (1225/7—1274) halten.

Die geschichtliche Würdigung des Thomas wird nicht selten beirrt durch die Kämpfe der Gegenwart. Die berechtigte Abweisung eines Neu-Thomismus läßt leicht auch den alten und echten Thomas mit Unrecht herabsetzen, wie es ähnlich nicht selten auch Aristoteles erfahren hat. Gewiß war Thomas kein Denker ersten Ranges; einem Plato, einem Augustin, einem Kant kann ihn nur gleichstellen, wer nicht weiß, worin die wahre Größe eines Denkers besteht. Aber Thomas war weder ein unbedeutender Geist noch ein Fanatiker; er hat sich nicht weit über seine Zeit erhoben, aber er hat zusammengefaßt und verarbeitet, was seine Zeit irgend bot, und er hat damit ein dringliches Bedürfnis dieser Zeit befriedigt. Daß er auf der Höhe damaliger Entwickelung stand, das erweist überzeugender als irgend etwas Anderes der enge Anschluß des großen Dante an ihn. Schon das sollte ihn gegen alle kleinliche Krittelei schützen.

Thomas' Verdienst ist der Ausbau, die systematische Durchbildung einer allumfassenden christlichen Weltanschauung; er hat das Christentum zur Kultur und Wissenschaft in engere Beziehung gesetzt und bei sicherer Wahrung der Herrschaft der Religion auch den anderen Gebieten ein eigentümliches Recht gegeben. Die Welt der Kultur aber entwickelt er nicht aus eigenem Vermögen und aus den Mitteln seiner Zeit — es konnte davon im Mittelalter gar keine Rede sein —, sondern er sucht auch dafür eine Autorität, und er findet sie bei Aristoteles, dem im Ganzen seiner Lehren wie Neuerstandenen und daher mit voller Frische Wirkenden. Hier bot sich ein Weltbild von erstaunlicher Fülle und gleichmäßiger Durchbildung, hier fand sich ein Ganzes, das als ein fertiger Abschluß auftrat und den Menschen nirgends durch offene Probleme beunruhigte. Kein Wunder, daß es die Geister des Mittelalters mit unwiderstehlichem Zwange überwältigte; fanden sie hier doch alles, was sie nur wünschen konnten.

Aber zugleich fanden sie auch ein großes Problem. Den weltfreudigen, durchaus dem Diesseits zugewandten Aristoteles dem Christentum eng anzugliedern, war keine leichte Aufgabe; uns Neueren will sie sogar unmöglich dünken. Aber der mittelalterliche Denker fand sich mit jenem zusammen in einer idealen Wertschätzung der Dinge; er sah ferner den Aristoteles durch das Medium neuplatonischer Ideen und verstand ihn leicht innerlicher und religiöser, als der geschichtliche Befund in Wahrheit erlaubt; vornehmlich aber mußte eben Aristoteles' Beschäftigung mit der anschaulichen Welt und seine Zurückhaltung bei den letzten Dingen eine Vereinbarung mit dem Christentum erleichtern, sobald nur eine Stufenfolge der verschiedenen Welten anerkannt war. Dies aber ist der leitende Gedanke

des THOMAS. Hier erhält jedes Gebiet ein eigentümliches Recht, auch das niedere soll seine Art entwickeln und von dem höhern keine Störung erleiden. Wie ein eigenes Reich der Natur, so wird auch eine selbständige Aufgabe der natürlichen Erkenntnis anerkannt und ein direktes Zurückgehen auf Gott bei speziellen wissenschaftlichen Fragen als ein asylum ignorantiae verpönt. Aber zugleich sind die Schranken des Niedern zu wahren und aller Übergriff in das Höhere zu meiden. Das Reich der Natur giebt nur im Umriß, was im Reich der Gnade, der Welt des geschichtlichen Christentums, eine weitere Ausführung und festere Bekräftigung findet. So ist z. B. nach THOMAS das Dasein Gottes, die Begründung der Welt in ihm, eine Unsterblichkeit der Seele schon aus bloßer Vernunft zu erschließen; dagegen bilden die Lehren von der Dreieinigkeit, der zeitlichen Weltschöpfung, der Auferstehung Bestandteile der christlichen Offenbarung. So verbindet sich mit der Selbständigkeit eine Unterordnung und mit der Mannigfaltigkeit ein großer Zusammenhang. Nun heißt es: „Das göttliche Recht bricht nicht das menschliche"; „die Gnade zerstört nicht die Natur, sondern vollendet sie (gratia naturam non tollit, sed perficit)"; „die Vernunft ist die Vorläuferin des Glaubens".

Über dem Reich der historischen Offenbarung aber liegt noch eine höhere Stufe: die unmittelbare Einigung mit Gott, wie die mystische Anschauung sie eröffnet, das Reich der Herrlichkeit (gloria). Aber dieses Reich ist für das irdische Leben mehr Sache der Hoffnung als des Besitzes; auch führt zu ihm der Weg notwendig durch die kirchliche Ordnung, aus sich selbst kann sich das Individuum nicht dahin aufschwingen. So wird überall eine feste Ordnung gewahrt und wie ein Auseinanderfallen vermieden, so auch alle Willkür der Individuen ferngehalten. Schließlich bildet das Ganze einen einzigen großen Tempel; die Natur ist der Vorhof, die Gnade führt in das Heilige, ein Allerheiligstes erfüllt die Sehnsucht und entschleiert sich den Gläubigen in Augenblicken der Verzückung. So scheinen alle Interessen ausgeglichen und jedem Gebiet sein Recht zuerkannt ohne eine Gefährdung des Ganzen.

Aber was sich in den allgemeinsten Umrissen glatt zusammenfügt, das fordert im Einzelnen unsägliche Mühe und Arbeit. Bald galt es Zusammenstöße zu mildern, bald Lücken auszufüllen. Dafür bedurfte es einer energischen Aufbietung logischer Kraft und einer geschickten Handhabung logischen Rüstzeuges. Hier hat THOMAS in Wahrheit Großes geleistet, er erscheint als ein Meister sowohl in der Verbindung von scheinbar Getrenntem durch ein Herstellen syllogistischer Verkettung als in der Beschwichtigung von Wider-

sprüchen durch feine Distinktionen, den Aufweis verschiedener Bedeutungen der Begriffe.

Diese logische Kraft dient auch dem eigenen Bestande der christlichen Überlieferung. Wohl stammen die Glaubenslehren nicht aus bloßer Vernunft, aber, einmal von Gott mitgeteilt, werden auch sie zum Gegenstand logischer Bearbeitung, auch an ihnen erscheint das durchbildende und architektonische Vermögen des Mannes. Hier zuerst entfaltet sich ein System christlicher Moraltheologie; namentlich aber wird die kirchliche Ordnung hier streng gegliedert und sicher zusammengeschlossen. Alle Mannigfaltigkeit tritt in feste Zusammenhänge und strebt nach einer allbeherrschenden Spitze; die Kirche gewinnt hier eine durchaus hierarchische Gestalt. Verschiedene Gedankenrichtungen streben hier zu demselben Ziele: das Verlangen nach geschlossener Einheit der Kirche als eines einzigen Körpers (unum corpus), die Überzeugung von dem Weltgesetz der Mitteilung der göttlichen Kräfte von oben nach unten durch eine fortlaufende Kette, endlich die dem mittelalterlichen Denker selbstverständliche Annahme, daß es für uns keine volle Wirklichkeit giebt ohne eine sichtbare Verkörperung und daher auch keinen festen Zusammenhang ohne die Herrschaft einer einzelnen Persönlichkeit. So muß Thomas die Konzentration der kirchlichen Gewalt in einer einzigen Hand verfechten; was aber aus der kirchlichen Ordnung heraustritt und gar sich ihr entgegenstellt, das ist verloren und verfällt den strengsten Strafen. Alle Selbständigkeit des Individuums ist aufgegeben, zum Gewissen der Menschheit wird die Kirche. Mit solcher Konzentration nach innen wachsen die Ansprüche nach außen. Die Kirche beherrscht alles Geistesleben und hat die unbedingte Oberhoheit über den Staat. Wie überhaupt im Christentum die Könige den Priestern nachstehen, so müssen dem Papst alle Könige des christlichen Volkes untergeben sein „wie unserm Herrn Jesus Christus selbst“.

Trotz so schroffer Formulierung verdient das Prinzip nicht den Vorwurf der Herrschsucht; es ist nicht das eigene Interesse, sondern die Ordnung Gottes und die Sorge für das Wohl der Menschheit, woraus die Weltherrschaft der Kirche hervorgeht. Thomas selbst ist durchaus erfüllt von weltflüchtiger Stimmung, er nennt schlicht und einfach das Jenseits Vaterland (patria) und ersehnt augenscheinlich die Ruhe eines nur der Anschauung Gottes dienenden Lebens. Sachlich aber wirkt der Verwandelung der Kirche in einen geistlichen Staat vornehmlich entgegen die Überzeugung von der Mitteilung göttlichen Lebens und göttlicher Liebe in den Sakramenten. In ihnen bleibt

die Wirksamkeit des Leidens Christi (efficacia passionis) lebendig, die Sakramente des neuen Bundes „bezeichnen nicht nur, sondern bewirken die Gnade“ (non solum significant, sed causant gratiam). So werden die Sakramente ein Hauptstück im Lebensbilde des Thomas; namentlich durch sie erhält das System der kirchlichen Ordnung einen mystischen Hintergrund und eine religiöse Beseelung.

Demnach ist es durchaus verständlich, daß Thomas der Hauptphilosoph der Höhe des Mittelalters wurde. Die Idee der Ordnung, welche das Mittelalter beherrscht, findet in ihm ihren angemessensten philosophischen Ausdruck, es entfaltet sich ein großes Lebenssystem, das alle Mannigfaltigkeit der Interessen zugleich anerkennt und straff zusammenhält, der Horizont wird beträchtlich erweitert, in der Neueinführung antiker Gedankenmassen ist eine Art Renaissance unverkennbar. Aber Thomas bedarf der Zusammenhänge des Mittelalters, um in seiner Größe Anerkennung zu finden. Wie wenig er jetzt noch der Menschheit genügen kann nach so eingreifenden inneren und äußeren Wandlungen, nach der schärfern Scheidung von Subjekt und Objekt, der Ausbildung einer exakten Naturbegreifung, der Befreiung und Kräftigung des individuellen Lebens, der Entwickelung eines Kulturstaates und einer technischen Kultur, dem Erwachen einer historischen Kritik, darüber kann dem Unbefangenen kein Zweifel sein. Damals war Thomas ein Führer der ganzen Christenheit, jetzt müßte er zum Parteimann sinken; damals war er, auch persönlich ein Mann milder und umfassender Denkart, in Wahrheit katholisch, heute wird aus ihm ein Ultramontaner gemacht.

Wie Thomas in der Milderung und Ausgleichung der Gegensätze seine Stärke hat, so hält sein von der Kirche übernommenes System eine gewisse Mitte auch bei der Frage, ob das Erkennen oder das Wollen den Kern des Lebens bildet und zu Gott führt, ob in der theoretischen oder in der praktischen Vernunft das höchste Gut liegt. Denn obgleich bei ihm das Erkennen und die theoretische Vernunft prinzipiell vorangehen, so behält auch das Wollen eine Selbständigkeit, ja an einzelnen wichtigen Stellen, z. B. in der Frage der Annahme oder Verwerfung des Glaubens, liegt bei ihm die Entscheidung. Eine Abweichung von dieser Mittellinie erfolgt bald darauf in zwiefacher Weise; in entgegengesetzter Richtung wird eine ursprünglichere Lebensführung und ein unmittelbareres Verhältnis zu Gott erstrebt.

Allen Inhalt des Christentums und zugleich das ganze Geistesleben in Erkennen verwandeln will die Mystik; in einem die letzte Tiefe ergründenden, Subjekt und Objekt eng zusammenschließenden Denken

hofft sie die volle Einigung mit Gott und zugleich die höchste Seligkeit zu finden. Es besagt das an sich keinen Bruch mit dem kirchlichen System, denn auch diesem galt die unmittelbare Anschauung Gottes als die unvergleichliche Höhe des Lebens. Aber wenn die mystische Bewegung sich von den Zusammenhängen und Schranken ablöst, an welche die kirchliche Ordnung sie band, so mag allerdings aus dem verborgenen Gegensatz ein offener Widerspruch werden; dann wird sich die Religion in reine Spekulation verwandeln, das Individuum mit der Innerlichkeit, aber auch Formlosigkeit seines Gemütslebens alle Organisation überfliegen, die Welt mit ihrer Mannigfaltigkeit zu wesenlosem Scheine sinken.

Unter den Männern, welche bei gutkirchlicher Gesinnung durch die Konsequenz der Gedanken innerlich von der Kirche weit abgeführt wurden, verdient keiner mehr Beachtung als Meister Eckhart († 1327), ein großer Zauberer des Wortes und der Schöpfer der philosophischen Kunstsprache deutscher Zunge. In dem Ganzen seiner Überzeugung will er sich nicht von der Scholastik und Thomas entfernen, und auch seine Mystik bietet dem, der die historischen Zusammenhänge kennt, in den Begriffen wenig Neues; sie enthält dieselbe Verwebung logischer Abstraktion und religiösen Gefühlslebens, die seit Plotin zahlreiche Gemüter erfüllte; ihr droht dieselbe Gefahr, mit der Abstreifung aller Besonderheit auch allen Inhalt einzubüßen und sich ins Gestaltlose zu verlieren. Aber der mittelalterliche Denker einer neuen Volksart hat gegenüber dem absterbenden Altertum mehr Frische und Unmittelbarkeit der Empfindung, mehr Freudigkeit der Stimmung, mehr Einfalt und Naivetät des Ausdrucks; persönlich aber besitzt er eine wunderbare Gestaltungskraft, auch das Unfaßbarste uns in kühnem Wagnis irgend vor die Augen zu stellen. Durch Entwickelung so großer Gaben wird ein Ganzes geschaffen, das wie etwas Neues wirkt und dem allgemeinen Leben große Impulse zuführt; manches vom Gehalt des Christentums, was sonst an die kirchliche Form gebunden und dadurch verengt war, ist hier in das Reinmenschliche gehoben. Nur in einigen wenigen Richtungen sei das jetzt verfolgt.

Die mystische Forderung einer Rückkehr der Seele zu Gott, aus dem ihr ganzes Wesen stammt, wirkt nachdrücklich gegen alles selbstische Verlangen nach Glück; ein energischer Kampf wird aufgenommen gegen ein starres Festhalten der Punktualität des Ich, für ein Weit- und Freiwerden des Wesens aus der Unendlichkeit göttlichen Lebens. Wer für seine Arbeit einen Lohn verlangt, der gleicht den Kaufleuten, welche Jesus aus dem Tempel trieb; die Wahrheit

aber „begehrt keiner Kaufmannschaft“. Wer für sich etwas erstrebt, ermangelt der wahren Liebe zu Gott. Denn „hätte ich im Leben einen Freund und liebte ihn darum, daß mir Gutes von ihm geschehe und mein eigener Wille, so liebte ich meinen Freund nicht, sondern mich selbst“. Auch die Selbstsucht und Eitelkeit innerhalb der Religion wird mit unbarmherziger Klarheit beleuchtet. „Das wahre Leben liegt nicht daran, daß wir süßer Worte und geistlicher Geberden sind, und daß wir großen Schein haben von Heiligkeit, und daß unser Name fern und weit getragen werde, und daß wir groß geliebt werden von Gottes Freunden, und daß wir von Gott so verwöhnet und verzärtelt seien, daß es uns dünke, daß Gott aller Kreatur vergessen habe bis auf uns allein, und daß wir wähnen, daß was wir von Gott begehren, das sofort geschehen sei. Nein das nicht. Das ist es nicht; was Gott von uns heischt, das geht ganz anders.“

Die Hauptsache ist vielmehr die Zerstörung alles Scheines eines eigenen Wesens und damit die Ausrottung aller Selbstsucht. Das Hauptmittel dazu aber ist das Leiden, Leiden nicht bloß äußerlich, sondern innerlich verstanden. Äußeres Leiden nämlich „macht den Menschen nicht geduldig, vielmehr zeigt und offenbart es nur, ob der Mensch geduldig sei, wie das Feuer zeigt, ob der Pfenning silbern oder kupfern ist“. Rechtes Leiden dagegen „ist eine Mutter aller Tugend, denn es drücket des Menschen Herz nieder also, daß er sich nicht kann aufrichten gegen die Hoffahrt und muß demütig sein. Nun aber liegt die höchste Hoheit der Höhe in dem tiefsten Grunde der Demut; je tiefer der Grund, desto höher ist auch die Höhe; die Höhe und die Tiefe sind Eins“. Der Mensch muß zu der geistigen Armut kommen, in der er für sich nichts will und nichts weiß und nichts hat; es muß getötet werden „alles, was lebet eigenes Willens und eigenes Nutzes und alles Willens“.

Aber zugleich mit solcher Herabsetzung erfolgt eine Erhöhung durch die Aufnahme in das göttliche Wesen. „Es stirbt der Geist ganz aufgehend in das Wunder der Gottheit. Denn in der Einheit hat er keinen Unterschied, das Persönliche verliert seinen Namen in Einheit, Gott nimmt die Seele in sich auf, wie die Sonne das Morgenrot in sich zieht.“ Alsdann aber bewährt sich das Wort: „Selig sind, die in Gott sterben“. Denn mit der Wiedergeburt aus Gott erhält der Geist Anteil an der ganzen Fülle des göttlichen Lebens: „Bin ich selig, so sind alle Dinge in mir, und wo ich bin, da ist Gott, so bin ich in Gott, und wo Gott ist, da bin ich.“ Nun ist alles selbstische Genießen so weit zurückgedrängt, daß es heißen kann: „Wer einmal wird berühret von der Wahrheit und von der Gerechtigkeit

und von der Güte, hinge auch alle Pein der Hölle daran, der Mensch könnte sich nie einen Augenblick davon abkehren."

Solches Leben kann sich nur entfalten im tiefsten Innern, in einer Zusammenfassung des Seins zum Ganzen jenseit aller Mannigfaltigkeit der Kräfte und Leistungen. Will die Seele „Frieden und Freiheit des Herzens in einer stillen Ruhe" finden, so muß sie „wieder heimrufen allen ihren Kräften und sie sammeln von allen zerstreuten Dingen in ein inwendiges Wirken". So erwächst ein tiefinnerliches Gemütsleben jenseit aller Berührung mit der Außenwelt; auch das Wort Gemüt hat namentlich durch Eckhart seine eigentümliche Innigkeit erhalten.

Sodann entwickelt sich in diesen Zusammenhängen ein Kampf für die volle Unmittelbarkeit des religiösen Lebens, eine Abweisung oder doch Zurückstellung aller äußern Vermittelung. Gott ist nicht fern von uns; „du darfst ihn nicht suchen weder hier noch da; er ist nicht ferner denn vor der Thür des Herzens, da steht er und wartet, wen er bereit findet, der ihm aufthue und ihn einlasse". Auch das Werk Christi bedeutet keine äußerliche Stellvertretung, welche uns selbst die entscheidende That abnimmt; wir alle sollen werden, was er war. „Es hilft mir nicht einen vollkommenen Bruder zu haben, ich muß selbst vollkommen werden." Christus aber „ist gewesen ein Bote von Gott zu uns und hat uns zugetragen unsere Seligkeit, und die Seligkeit, die er uns zutrug, die war unser"; sein Vorgang soll unsere Mühe gering machen, denn „der gute Ritter klagt seiner Wunden nicht, so er den König ansieht, der mit ihm verwundet ist".

Bei solcher Überzeugung weicht die Furcht vor dem richtenden und strafenden Gott den edleren Empfindungen von Liebe und Vertrauen. Der Mensch soll Gott nicht fürchten; das allein ist die rechte Furcht, daß man fürchtet, Gott zu verlieren. Wir sollen nicht Knechte, sondern Freunde Gottes sein. Wohl ist der Mensch voller Sünden, aber „was ein Tropfen ist gegen das Meer, das ist aller Menschen Sünde gegen die unergründliche Güte Gottes".

Endlich entwickelt sich hier ein eifriger Drang, den Reichtum des neuen Lebens auch nach außen zu bekunden in thätigem Handeln; „wenn der Mensch sich übt in dem schauenden Leben, so kann er von rechter Fülle es nicht ertragen, er muß ausgießen und sich üben in dem wirkenden Leben". Da jetzt aber die ganze Welt einen Abglanz göttlichen Wesens bildet, so ist kein Platz für einen schroffen Gegensatz zwischen Heiligem und Profanem; die rechte Gesinnung kann im alltäglichen Leben und im Verkehr mit den Menschen Gott ebenso gut besitzen wie in der Einöde oder in der Zelle. Die schlichte,

dienstwillige Arbeit des Menschen für den Menschen tritt allem andern voran, das einfachste Werk helfender Liebe ist besser als alles andächtige Schwärmen. Martha, welche für Jesus hingebende Sorge trägt, wird höher gestellt, als Maria, die seinen Worten lauscht; ein „Lebemeister“ gilt mehr als tausend „Lesemeister“. Ja „wenn einer in den dritten Himmel verzückt wäre wie Paulus, und sähe einen armen Menschen, der einer Suppe von ihm bedürfte, es wäre besser, er ließe die Verzückung und diente dem Dürftigen“. Damit verlieren die spezifisch religiösen Werke ihren auszeichnenden Wert; vom Gebete heißt es: „Das Herz wird nicht rein von dem äußern Gebet, sondern das Gebet wird rein von reinem Herzen“; den Reliquienverehrern aber wird zugerufen: „Leute, was suchet ihr an dem toten Gebeine? Warum suchet ihr nicht das lebendige Heiltum, das euch geben mag ewiges Leben? Denn der Tote hat weder zu geben noch zu nehmen“. Besonders verwerflich erscheint die Bindung aller Menschen an eine einzige Ordnung, denn es ist einmal nicht allen derselbe Weg gewiesen. „Was des einen Menschen Leben, das ist des andern Tod“; nur darauf kommt es an, daß alles aus der Liebe geschehe; sie ist „das allerstärkste Band und doch eine süße Bürde“. „Wer diesen Weg gefunden hat, der suche keinen andern.“

Das alles soll nach der Absicht des Denkers innerhalb der kirchlichen Ordnung, nicht gegen sie wirken; es fehlt durchaus das Bewußtsein eines Gegensatzes. Andererseits lösen sich jene Lehren und Forderungen auch nicht ab von der mystischen Spekulation, sondern sie bilden einen Anhang kühnsten, ja schwindelnden Gedankenfluges, sie bleiben verquickt mit allem Problematischen, was diesem anhaftet. Aber mag der Anspruch der spekulativen Mystik, das Letzte und Ganze zu sein, noch so entschieden abgewiesen werden, unbestreitbar ist ihr mächtiges Wirken zur Verinnerlichung des Lebens, zur Befreiung von allem selbstischen Glücksverlangen wie von der Bindung an äußere Formen und Werke.

Einen selbständigen Typus neben Thomas bildet auf der Höhe der Scholastik Duns Scotus († 1308). Der Grundgedanke einer Ausgleichung von Wissen und Glauben, von Philosophie und Theologie wird auch hier festgehalten, aber die Unterschiede werden geschärft, das Vermögen der Spekulation eingeengt, der Glaube als ein praktisches Verhalten verstanden. Durchgängig waltet eine höhere Schätzung des Thatsächlichen und Eigentümlichen; so entfaltet das Christentum stärker einen positiven und geschichtlichen Charakter, so wird die

Unableitbarkeit der Individualität aus dem Allgemeinbegriff verfochten, und es gilt das individuelle Sein nicht als ein Mangel, sondern als die Vollendung. In engem Zusammenhang damit erhält der Wille einen entschiedenen Vorrang vor dem Intellekte (voluntas est superior intellectu) und zugleich eine Freiheit der Entscheidung bis zu grundloser Willkür. Die Verschiebung von einer rationalen zu einer positiven Grundanschauung erscheint deutlich an dem Punkt, daß nach Thomas Gott das Gute gebietet, weil es gut ist, nach Scotus das Gute gut ist, weil Gott es gebietet. Diese positive Richtung entwickelt ein religiöses Gefühlsleben namentlich im Anschluß an Augustin; sie hat weit über das religiöse Gebiet zur Schärfung der Begriffe und Termini gewirkt, so daß keiner der Scholastiker noch heute so in der wissenschaftlichen Sprache fortlebt als Duns Scotus.

c. Das spätere Mittelalter.

Im spätern Mittelalter vollzieht sich eine Auflösung des geistigen Zusammenhanges, dessen Herstellung seine Höhe gebildet hatte. Wissen und Glaube entfernen sich immer weiter von einander; nur bei scharfer Scheidung scheint jedes seine Kraft entwickeln und sein Werk verrichten zu können. Nach der Überzeugung des Wilhelm von Occam († 1347) hat einzig und allein der göttliche Wille nach seinem Gefallen den Inhalt des Glaubens gesetzt, eine wissenschaftliche Beweisführung ist damit ausgeschlossen, eben das Unbeweisbare zu glauben wird zum Verdienst. Bei Weiterführung solcher Ansichten droht das Leben alle innere Begründung zu verlieren und alle Schätzung ins Relative und Arbiträre zu verfallen. Auch hindert die grundsätzliche Beschränkung der Vernunft auf weltliche Dinge nicht eine formalistische und spitzfindige Behandlung von Glaubensfragen. Aber zugleich ist der Antrieb unverkennbar, das religiöse Leben mehr auf sich selbst zu konzentrieren, sowie das Wissen strenger auf sein Vermögen und sein Verfahren zu prüfen. Bei energischer Richtung auf die Anschauung und Erfahrung verlegt sich das Interesse von dem Wesen der Dinge in die Erscheinungen, von den allgemeinen Größen in die einzelnen Vorgänge; es beginnt eine empirisch-induktive Behandlung der Wirklichkeit, welche die neuere Naturforschung vorbereitet. Aber auf dem eigenen Boden des Mittelalters entstehen dabei nirgends klassische Leistungen; dazu bedurfte es großer Befreiungen und Umwälzungen.

Von unmittelbarem Werte sind im spätern Mittelalter namentlich die Werke der gemäßigten und mehr ins Praktische gewandten

Mystik. Vor allem hat hier die Schrift des Thomas von Kempen († 1471) von der Nachfolge Christi einen derartigen Einfluß geübt, daß auch unsere Untersuchung einen Augenblick dabei zu verweilen und die Gründe solcher Wirkung zu erwägen hat.

So wenig jene Schrift eine zusammenhängende Lebensanschauung entwickelt, kräftige und einfache Grundstimmungen tragen das Ganze. Wir gewahren eine von dem Elend der menschlichen Lage tief bewegte, mit inniger Sehnsucht über sie hinausstrebende Seele. Alles Verlangen wendet sich von der Welt zu Gott, vom Diesseits zum Jenseits; beides steht in schroffem Gegensatz, das eine ergreifen heißt das andere aufgeben, „das ist die höchste Weisheit, durch Verachtung der Welt zum Himmelreich zu streben". Aller Inhalt und Wert des Lebens kommt aus dem Verhältnis zu Gott; dieses Verhältnis aber begründet sich nicht vom Erkennen her durch tiefdringende Spekulation, gegen die vielmehr ein starkes Mißtrauen waltet, sondern durch eine persönliche Beziehung von Gemüt zu Gemüt, durch aufopfernde Hingebung und Liebe. Die Wertschätzung aller Güter steht unter dem Gedanken, daß alles, was von der Welt ablöst, dem Guten, was in sie verwickelt, dem Bösen angehört. Wiederum erwächst ein religiöser Utilitarismus, eine Einengung auf das zum Heil Notwendige, der u. a. auch die weltliche Wissenschaft zum Opfer fällt. Der Hauptweg zu Gott wird das Leiden mit seiner alle Weltlust brechenden Kraft; auch wird empfohlen ein einsames und schweigendes Leben (solitudo et silentium), ein williges Gehorchen, ein freudiges Zurückstehen hinter anderen, ein sich selbst Besiegen bis zu völliger Selbstverleugnung, ein stetes Vorhalten des Todes. „Durch zwei Flügel erhebt sich der Mensch über das Irdische: durch Einfachheit und Reinheit." Eine Ergänzung in positivem Sinne erhält dieses Bild durch die Forderung der Liebe, einer stets dienstwilligen Gesinnung, eines gegenseitigen Tragens der Lasten.

Aber diese Gefühle erstrecken sich nicht auf das Ganze des lebendigen Menschen, sie umfassen nicht die konkrete Persönlichkeit, sondern sie gehen ins Unbestimmte und Abstrakte, sie schweben wie von allem festen Boden abgelöst in freier Luft. Alle Vertraulichkeit mit Menschen wird widerraten, wir sollen möglichst wenig mit anderen verkehren, weder wünschen, daß sich jemand in seinem Herzen mit uns befasse, noch uns selbst mit der Liebe zu einzelnen Menschen befassen. So eröffnet sich ein Einblick in eine weltflüchtige, tiefpessimistische Stimmung mönchischer Art. Daß aber das Herz nicht letzthin so ins Abstrakte lieben kann, sondern für seinen Affekt einen lebendigen Gegenstand braucht, das erweist sich auch hier: je

mehr das Interesse von der Besonderheit der menschlichen Umgebung abgelöst wird, desto ausschließlicher konzentriert es sich auf die Persönlichkeit Jesu. Er allein ist vorzugsweise, er allein seiner selbst willen zu lieben, alle anderen nur seinetwegen. Es gilt, sein Lebensbild möglichst nahe zu halten und zum Maß alles eigenen Thuns zu machen; die „Nachahmung Christi“ in Lieben und Leiden, in Entsagen und Überwinden wird die Seele unsers Lebens.

In dem allen ist es allein die Frage des eigenen Seelenheiles, die den Menschen beschäftigt; um den Gesamtstand der Menschheit ist keine Sorge, die gesellschaftlichen Verhältnisse werden hingenommen wie eine fremde Ordnung. Auch beim christlichen Leben bildet das Handeln des Einzelnen den Mittelpunkt; er scheint hier, bei aller Voraussetzung göttlicher Gnade und kirchlicher Ordnung, für die Aneignung wesentlich auf sich selbst gestellt, in seinem eigenen Thun liegt die Hauptentscheidung. Dieses Thun ist nicht äußerer, sondern innerer Art, „es wirkt viel, wer viel liebt“, aber auch so erscheint es als ein von uns aufzubringendes Werk, auch der Stand des Innern wird zu einer Leistung des Menschen. Die Unzulänglichkeit unsers Thuns wird nicht bezweifelt, aber sie bedeutet mehr ein Zurückbleiben hinter dem Ziel als ein völliges Verfehlen; es bedarf daher mehr einer Ergänzung unsers Vermögens als einer gänzlichen Erneuerung unsers Wesens. So wirken in dieser Lebensgestaltung verschiedene Strömungen durcheinander, und es schützt alle seelische Verinnerlichung nicht vor starker Entfaltung einer Werkheiligkeit.

Auch in der Gesinnung erscheint ein schroffer Gegensatz von Strömungen. Einerseits ein selbstisches Glücksverlangen, welches nicht gänzlich entsagt, sondern seine Zeit nur erwartet, auf das Diesseits nur verzichtet zu Gunsten des Jenseits, welches dient, um später herrschen zu können, die vergängliche Mühsal erträgt, um eine ewige Freude zu genießen. Hier bleibt in aller scheinbaren Hingebung und Aufopferung immer der eigene Vorteil im Auge; Gott und Christus erscheinen als Mittel für die menschliche Seligkeit. Aber das alles ist nur eine Seite von Thomas. Eine nicht minder starke Bewegung geht auf Gott um Gottes willen, es entwickelt sich eine reine Liebe zum Guten und Ewigen und findet einen ebenso einfachen wie großartigen Ausdruck. „Ich will lieber arm sein deinetwegen als reich ohne dich. Ich ziehe vor mit dir auf der Erde zu pilgern, als ohne dich den Himmel zu besitzen. Denn wo du bist, da ist der Himmel; hingegen der Tod und die Hölle, wo du nicht bist.“ „Ich kümmere mich nicht um das, was du außer dir selbst giebst, denn dich selbst suche ich, nicht deine Gabe.“ So heißt es alle

Eigenliebe abzulegen und Gott zu dienen ohne jeden Gedanken an Lohn.

Demnach liegt hier das Edle neben dem Selbstischen, das Göttliche neben dem Kleinmenschlichen; gerade dieses Miteinander mag viel zur Verbreiterung der Wirkung des Thomas beigetragen haben: wer dem Durchschnittsempfinden nahe genug bleibt, um sofort verständlich zu sein, und zugleich eine Kraft zeigt, den Menschen über sich selbst hinauszuheben, der mag am leichtesten zu weitem Einfluß gelangen. Auch war einem solchen der Umstand günstig, daß die mittelalterlich mönchische Grundanschauung, welche das Ganze beherrscht, nicht auch in alle Verzweigung dringt; vielmehr erfolgt hier eine Befreiung von den geschichtlichen Zusammenhängen, ein Zurückgehen auf die unmittelbare Empfindung, eine Erhebung ins Reinmenschliche; so erlangen tiefe und edle Gefühle einen von allem Gegensatz der Richtungen unabhängigen Ausdruck, und es ist dieser Ausdruck so einfach, so angemessen, so eindringlich, daß hier jedem religiösen Gemüte eigene Erlebnisse in klassischer Weise gefaßt scheinen konnten.

So haben Individuen der verschiedensten Überzeugung nicht nur innerhalb des kirchlichen Christentums, sondern weit darüber hinaus, sich jenes Werkes erfreut und für das eigene Leben daraus gewonnen. In Wahrheit ist es die letzte Leistung, in der das Christentum älterer Gestalt zu allen spricht und allen etwas sein kann.

C. Das neue Christentum.

1. Die Reformation.

Innere Wandlungen hatte das Christentum bisher in Hülle und Fülle durchgemacht, ohne daß diese Wandlungen zu einem schroffen Bruche, zur Aufhebung der Kontinuität führten. Daß die Sache jetzt so anders verlief, und daß sich eine neue Art des Christentums erhob, läßt sich schwerlich aus der Religion allein erklären, sondern es weist auf eine allgemeine Veränderung der geistigen Lage, des Lebensprozesses und des Lebensgefühles. Das alte Christentum hatte seine endgiltige Festsetzung im 4. Jahrhundert erhalten; es empfing dabei tiefe Einflüsse von den besonderen Zuständen und Forderungen jener Epoche. Die Menschheit war der Kultur satt und müde geworden, es fehlte an großen Idealen des geschichtlichen Lebens, bei den Individuen überwog das Gefühl sittlicher Schwäche, das Christentum geriet durch den massenhaften Zustrom ungeläuterter Elemente in ein rasches Sinken. Dazu belastete jene Zeit ein scharfer Gegensatz von Geistigem und Sinnlichem, ein Rückschlag gegen die raffinierte Sinnlichkeit, in die jede alternde Kultur ausläuft; mit einer niedern, gemeinen Natur schien der Mensch unzertrennlich verkettet. Bei solcher Lage wurde zum ersten Anliegen, dem Menschen einen festen Halt außer sich zu geben und ihn dadurch von allem Zweifel und aller Unzulänglichkeit zu befreien, ihn vor allen Stürmen des Lebens in einen sichern Hafen unwandelbarer Ruhe zu flüchten. Man sehnte sich nach Autorität und endgiltigem Abschluß, man wollte sich selbst möglichst entlasten, man brachte dem Geheimnisvollen, dem Wunderbaren die bereiteste Stimmung entgegen. Wenn also damals die Glaubenslehren in ein unantastbares System zusammengeschlossen wurden und sich die objektive Ordnung der Kirche mit dem Anspruch erhob, erst von sich aus den Individuen die Heilsgüter zuzuführen, so entsprach das durchaus der Lage und den Bedürfnissen jener Zeit und hatte darin eine unwiderstehliche Kraft.

Aber eine solche Lage konnte nicht dauernd bleiben; mit der Verschiebung der Verhältnisse aber mußte nach und nach eine innere Entfernung von jenem Abschluß eintreten und zugleich eine Differenz zwischen dem geschichtlich Gebotenen und dem innerlich Geforderten. Lange ließ sich solcher Abstand durch Kompromisse verschleiern, lange vermochten die alten Formen sich mit den neuen Bedürfnissen leidlich abzufinden. Aber es mußte ein Zeitpunkt kommen, wo die Spannung zu groß und der Bruch unvermeidlich wurde, ein neuer Lebensprozeß, ein neues Lebensgefühl seine eigene Art der Religion verlangte. So flach es ist, die religiöse Erneuerung direkt von nationalen Eigentümlichkeiten abzuleiten, es bleibt eine unbestreitbare Thatsache, daß die neuen, von dem antiken Leben minder abhängigen Völker es waren, bei denen die Reformation allein feste Wurzel geschlagen hat. Sie standen nicht am Ende ihrer Laufbahn, wie die Griechen und Römer zur Zeit der Ausbildung des Dogmas und des Kirchensystems, sondern sie hatten ihre Zukunft noch vor sich; bei ihnen strebte eine frische Jugendkraft auf, die, lange genug von äußeren Aufgaben festgehalten, sich schließlich auch ins Innere wenden und dort in neuen Schöpfungen bethätigen mußte. Durchweg wurde der Lebensprozeß bedeutsamer, Mut und Selbstvertrauen wuchsen mächtig, es galt jetzt nicht sowohl der Welt zu entfliehen als sie dem Geist zu unterwerfen. Solchem Anschwellen des Lebens entspricht ein Wachstum der Bedeutung des Individuums, es fühlt sich stark genug, die Lebensarbeit selbständig auf sich zu nehmen, die Abhängigkeit von sichtbaren Gestaltungen abzuschütteln und direkt dem All entgegenzutreten, direkt mit dem Unsichtbaren zu verkehren.

Das alles keimt und treibt schon innerhalb des Mittelalters, aber es muß sich noch an überlieferte autoritative Größen anranken, vermag sich noch nicht zu selbständiger Gestalt zu entwickeln. Dies wird anders gegen Ausgang des Mittelalters und mit dem Aufsteigen der Renaissance. Nun erwachen die Geister, die Lust nach eigener Bildung des Lebens schießt mächtig auf, freiere Gedanken von Gott und Welt, Überzeugungen von einem geistigen und göttlichen Leben auch jenseit der kirchlichen Form greifen um sich und geben den Gemütern die Stimmung eines nach langer Nacht durchbrechenden Morgens. Die Geschichte selbst muß solchem Aufschwung dienen. Von den matten und trüben Stimmungen des ausgehenden Altertums, die auf dem Mittelalter lagerten, greift die Renaissance zurück auf die frischere und lebensfrohere Art der klassischen Zeit und sieht in ihrem Licht die ganze Antike; mit ihrer Hilfe entfaltet sich jetzt eine künstlerische Lebensgestaltung, findet unendlich viel im Diesseits zu

thun und widersteht einer formscheuen Weltflucht. Auch große soziale Wandlungen treiben in neue Bahnen. Das feudale System ist innerlich gebrochen, ein mächtiges Bürgertum hat sich entwickelt, und mit ihm ist die Macht wie die Ehre bürgerlicher Arbeit gewachsen, noch breitere Schichten streben aufwärts und verlangen eine bessere Lebenshaltung. Das alles muß zu einer Umwandlung auch der letzten Überzeugungen wirken.

Aber alles zusammen hätte von sich aus nun und nimmer eine Erneuerung und Kräftigung der Religion bewirkt; mit seiner Entwickelung menschlicher Kraft und menschlichen Selbstgefühls mußte es vielmehr von der Religion abführen; der Grundzug des modernen Lebens ist nicht religiös. Zu neuer Wirkung konnte die Religion nur kommen, wenn eine durchaus von ihren Problemen beherrschte große Persönlichkeit auftrat, der das Verhältnis zu Gott alles war, und die in den dargebotenen kirchlichen Formen keinen Frieden für ihre Seele fand. Alsdann aber mußte ein eigentümlicher Konflikt, eine schwere Verwickelung entstehen. Jenes religiöse Verlangen gegen eine durch alle Kräfte der Autorität und Geschichte getragene Weltmacht durchzusetzen, war nur möglich mit Hilfe der neuen Art, mit ihren geistigen Mitteln, in der von ihr geschaffenen Atmosphäre. Ohne diesen Rückhalt wäre die Reformation eine sektirerische Bewegung innerhalb der Kirche geblieben, wie so manche frühere Versuche. Insofern läßt sie sich nicht trennen von der modernen Art. Aber andererseits ist sie mit der Tiefe und Ausschließlichkeit ihres religiösen Verlangens, mit ihrem Bewußtsein der Nichtigkeit des bloßen Menschen und aller irdischen Dinge durchaus unmodern, ja antimodern. So entsteht die Verwickelung, daß je mehr sie ihren religiösen Charakter ausprägt, sie desto härter mit dem Inhalt der modernen Überzeugung zusammenstößt, deren allgemeinste Denkweise sie doch für sich selbst nicht entbehren kann; daß sie dagegen ihre religiöse Eigentümlichkeit zu verflachen droht, sobald sie sich rückhaltlos dem Strome des modernen Lebens hingiebt. Wird dieser Konflikt zur Sache innerlichster persönlicher Erfahrung wie bei Luther, dem geistigen Haupt der ganzen reformatorischen Bewegung, so entsteht daraus eine ergreifende Tragik; die äußeren schmerzlichen Erfahrungen seines Lebens haben diese Tragik nicht erzeugt, sondern nur zum Ausdruck gebracht. Aber in so erschütternden Kämpfen erlangt der Lebensprozeß eine Tiefe und eine Gewalt, der das ganze Mittelalter nichts Ähnliches an die Seite zu setzen hat, und von der bleibend eine unversiegliche Frische ausströmt.

Bei der Darstellung Luthers halten wir uns namentlich an die Zeit des aufstrebenden Schaffens, welche noch nicht unter den späteren

Verwickelungen leidet, namentlich an die Schrift de libertate Christiana. Bisweilen sei auch Melanchthon herangezogen, wo er die leitenden Gedanken besonders klar formuliert hat.

a. Luther.

Die große Wendung Luthers gegenüber dem Mittelalter besteht darin, daß das religiöse Hauptproblem durchaus auf den Boden des unmittelbaren persönlichen Lebens versetzt und seinem ganzen Umfange nach von der seelischen Innerlichkeit des Einzelnen aufgenommen wird. Der gewaltige Ernst und die ungeheure Aufregung des Kampfes um ein ewiges Leben, welcher bisher an erster Stelle vom Ganzen der Kirche geführt und dadurch für den Einzelnen sehr gemildert war, fällt nun mit aller Schwere auf das Individuum und belastet es bis zu scheinbar aussichtsloser Unerträglichkeit. Der durchgängige Widerspruch des Handelns mit dem Sittengesetz, der Abfall von dem heiligen und allmächtigen Gott, die daraus erwachsende Bedrohung der moralischen Existenz, sie werden jetzt eine Sache persönlicher Erfahrung und erschüttern das menschliche Gemüt bis zum tiefsten Grunde. Gegenüber so gewaltiger Steigerung der Aufgabe versagen gänzlich die Hilfen der mittelalterlichen Kirche; was so lange die Besten befriedigt hatte, wird nun durchaus unzulänglich. Ungenügend werden die von der kirchlichen Ordnung empfohlenen frommen Werke, wo alles an der innern Richtung des ganzen Menschen liegt; ungenügend die Gewißheit der Errettung, welche ihre Verheißungen bieten, wo das Leben bei sich selbst im tiefsten Grunde erschüttert ist. Hatte das mittelalterliche System seine Stärke darin, Menschliches und Göttliches durch eine fortlaufende Stufenfolge zu verketten und das Menschliche langsam zum Göttlichen zu erziehen, so bewirkt jenes Wachstum des Hauptproblems eine scharfe Entgegensetzung und das Verlangen einer sofortigen gänzlichen Umwälzung; alles menschliche Thun, auch wenn es sich in der Gemeinschaft verstärkt und befestigt, reicht nicht an die Höhe jenes Problems; ist überhaupt Rettung denkbar, so kann sie nur direkt von Gott kommen. Alle natürliche Entwickelung muß hier abbrechen und alle Hoffnung sich an ein Wunder Gottes klammern.

Offenbar heißt das Problem so empfinden, es zum Kern alles Denkens und Strebens machen. So erfüllt es in Wahrheit die kernhafte und glutvolle Persönlichkeit Luthers; „ihn ergriff ein allmächtiger Antrieb, die Angst um das ewige Heil, und dieser ward das Leben in seinem Leben, und setzte immerfort das Letzte in die

Wage und gab ihm die Kraft und die Gaben, die die Nachwelt bewundert“ (Fichte). Wo der Mensch so direkt dem Ewigen gegenübersteht, da kann keine Rücksicht auf überkommene Ordnungen, keine Scheu vor Anstoß die Bewegung hemmen. Sondern es heißt: „Ärgernis hin, Ärgernis her, Not bricht Eisen und hat kein Ärgernis. Ich soll der schwachen Gewissen schonen, sofern es ohne Gefahr meiner Seele geschehen mag. Wo nicht, so soll ich meiner Seele raten, es ärgere sich dann die ganze oder halbe Welt.“

Bei solcher Stimmung hebt sich die Religion über alle anderen Lebensgebiete hinaus und befreit sich von der mittelalterlichen Vermengung mit ihnen; in ihrem eigenen Innern aber erfolgt eine energische Ausscheidung alles dessen, was nicht für die Hauptaufgabe nötig ist, eine großartige Vereinfachung. Wenn zum Wesen des Großen eine schlichte Einfalt gehört, so entspricht Luthers Werk — wenigstens der ursprünglichen Anlage nach — solcher Forderung durchaus. Mit der Vereinfachung wieder ist eng verbunden die Zerlegung aller Wirklichkeit in ein Für und Wider, die Ausdehnung eines Entweder-Oder über das ganze Leben. Hier giebt es nichts Neutrales, nichts Mittleres, nichts Verbindendes. Darin abermals der schroffste Gegensatz zum Mittelalter, das die verschiedensten Gedankenmassen friedlich zusammenbringen und nur durch ein Mehr oder Weniger unterscheiden wollte. Dagegen jetzt mit der engern Zusammenziehung eine Vertiefung und Kräftigung des Hauptgeschehens, ein Wachstum der innern Wahrhaftigkeit des Lebens.

Die nähere Ausführung bewegt sich namentlich um zwei Grundbegriffe: Gesetz und Evangelium. Dort die Schärfung, hier die Lösung des Problems, für die menschliche Lage beides kein bloßes Nacheinander, sondern sich mit- und gegeneinander behauptend, ein bleibender Gegensatz. Das Gesetz als Ausdruck des göttlichen Gebotes, der moralischen Ordnung. Daß seiner Forderung die Leistung des Menschen durchaus nicht entspricht, darüber ist kein Zweifel, wo die Aufgabe, wie hier, unmittelbar beim Einzelnen aufs Ganze, Innere, Vollkommene geht, und wo im augustinischen Sinne das echtsittliche Thun von aller natürlichen Kraftentwickelung aufs strengste unterschieden wird. Einzelne fromme Handlungen, Werke der Barmherzigkeit, Opfer u. s. w. vermögen nicht das Mindeste. Denn um eine wahrhaft gute und Gott wohlgefällige Handlung hervorbringen zu können, müßte der Mensch seiner Substanz nach gut sein, und das ist er nicht. Ja jene Werke können zum Schaden gereichen, sofern sie dem Menschen ein eitles Selbstvertrauen einflößen.

So bleibt nichts anderes als die wunderbare Gnade Gottes; daß

sich diese in Wahrheit der Menschheit rettend zugewandt hat, ist der Kern des Christentums. Es erfolgt aber die Rettung in der Eröffnung eines neuen Verhältnisses zu Gott und zugleich eines neuen Lebens durch Jesum Christum, in der Ergreifung der hier gebotenen Gnade, in der Einsetzung jedes Einzelnen in die Gotteskindschaft. Alles liegt hier an dem lebendigen „Wort“, „dem Evangelium Gottes von der Fleischwerdung, dem Leiden, der Auferstehung und der Verherrlichung seines Sohnes“. Dies alles aber ist geschehen zur Vergebung der Sünden. So kann es einfach heißen: „Was ist das ganze Evangelium anders als die frohe Botschaft von der Vergebung der Sünden?“ Dabei werden in dem „Wort“ die Grundthatsache und ihre Verkündigung an die Menschheit eng zusammengefaßt; diese Verkündigung ununterbrochen fortzusetzen und überallhin zu verbreiten, das wird die einzige Aufgabe des christlichen Lehramtes.

Jene Vergebung und Versöhnung wirkt zum Menschen nicht wie ein Zauber ohne eigene innere Bewegung; sie bedarf der Annahme, und diese vollzieht sich durch den Glauben. Aber dieses Einzige, was auf der Seite des Menschen zu geschehen hat, ist selbst mehr als irgend etwas anderes Sache göttlicher Gnade. „Das Übrige wirkt Gott mit uns und durch uns, dies allein wirkt er in uns und ohne uns.“ So heißt dem Glauben die Rettung zuschreiben, Gott allein die Ehre geben. „Wenn dem Glauben die Rechtfertigung beigelegt wird, so wird sie der Barmherzigkeit Gottes beigelegt, den menschlichen Versuchen, Werken, Verdiensten aber entzogen“ (Melanchthon). Wir befinden uns hier ganz im Kreise der augustinischen Überzeugung, daß Gott um so höher geehrt, je mehr der Mensch herabgesetzt wird.

Die Annahme der Versöhnung bewirkt aber eine völlige Umwandlung des Lebens. Der Widerspruch zwischen Mensch und Gott ist jetzt aufgehoben, die Scheidewand gefallen, die in Christus erschlossene Herrlichkeit vermag sich allen Gläubigen mitzuteilen. Je schwerer früher der Druck empfunden ward, desto größer ist jetzt die Freude der Befreiung; je tiefer das Dunkel war, desto heller erglänzt das Licht; nun hat das Leben bei sich selbst volle Gewißheit über die Rettung gewonnen, nun kann es sich in froher Kraft entfalten und in Liebe zu Gott und dem Nächsten ein unermüdliches Wirken und Schaffen beginnen. Es erwächst ein überquellender Reichtum dienstwilliger, opferfreudiger Gesinnung. „Es fließt aus dem Glauben die Liebe und die Freude im Herrn und aus der Liebe ein froher und freier Geist, dem Nächsten aus freien Stücken zu dienen, ohne alle Rücksicht auf Dank oder Undank, auf Lob oder Tadel, auf Gewinn oder Verlust.“ In diesem Sinne heißt es — und

ist daher anders gemeint als bei den griechischen Kirchenlehrern —, daß wir einer des andern Christus sein sollen (alter alterius Christus). „Wie sich Christus mir dargeboten hat, so will ich mich als eine Art Christus (quendam Christum) meinem Nächsten geben, um nichts in diesem Leben zu thun, als was ich meinem Nächsten notwendig, nützlich und heilsam sehe, da ich selbst durch den Glauben an allen Gütern in Christus überflüssig teilhabe."

Die Hauptidee dieses neuen Lebens ist die Freiheit, so daß Melanchthon schlechtweg sagen kann: „Schließlich ist die Freiheit das Christentum"; Freiheit nicht als eine natürliche Eigenschaft, sondern als eine von Gott verliehene Kraft, Freiheit nicht des Menschen an sich, sondern des „Christenmenschen". Es bedeutet aber die Freiheit an erster Stelle eine Befreiung vom Gesetz: daß wir nicht mehr seinem Zwange zu gehorchen brauchen, sondern aus freien Stücken das Gute thun. Freiheit ferner von allen Werken, nicht als ob sie entbehrlich seien, sondern daß nicht sie die entscheidende Wendung des Lebens begründen. „Wir sind durch den Glauben nicht frei von den Werken, sondern von der Schätzung der Werke (ab opinionibus operum)". Sie sind eine notwendige Folge, aber durchaus kein Bestandteil der Wendung. Zugleich erhellt, daß es auf die äußere Leistung als Leistung gar nicht ankommt, daß sie „für die christliche Gerechtigkeit oder Freiheit gar kein Gewicht hat"; vielmehr liegt alles an der Gesinnung des ganzen Menschen.

Das Wichtigste für die Lebensführung ist aber die Wandlung des Ideals christlicher Vollkommenheit. Nun kann sich nicht mehr ein spezifisch Heiliges vom alltäglichen Leben absondern und seinem Träger eine besondere Hoheit verleihen, es giebt keine Auszeichnung, kein überschüssiges Verdienst. Sondern in jedem Thätigkeitskreise läßt sich die Hauptsache gleichmäßig erreichen, in jedem, sei er äußerlich noch so unscheinbar, kann der Mensch seinen Beruf finden. So wird auch das Werk des Tages geheiligt und dem Beruf eine Weihe gegeben; das gesamte Leben ist in die Religion aufgenommen. Damit fallen viele Stücke, die der ältern Überzeugung Hauptstücke dünkten: es fällt die Scheu vor der Welt, die doppelte Moral, der Unterschied zwischen Priestern und Laien, denn wir alle sind „würdig, vor Gott zu erscheinen, für andere zu beten und uns gegenseitig zu lehren, was Gottes ist". Es fällt endlich auch der Schatz überschüssiger Verdienste und damit ein Hauptmachtmittel der Kirche. So ist das Ganze des Lebens bis zum Grunde verändert.

Ein solches Aufnehmen des gesamten Lebens in die Vergeistigung und Vergöttlichung wäre freilich kaum möglich gewesen ohne die

Wandlung in der Stellung der Sinnlichkeit, welche das Ganze der geschichtlichen Bewegung vollzogen hatte. Man leidet nicht mehr unter jener raffinierten und verderbten Sinnlichkeit, welche das spätere Altertum und mit ihm auch das Christentum schädigte und auf problematische Bahnen trieb; die Empfindung ist frischer, naiver, bei aller Derbheit gesunder geworden; eine solche Sinnlichkeit läßt sich dem Geist unterwerfen, es kann nicht mehr als höchste Aufgabe gelten, sie auszurotten oder einzuschränken. Ohne diese Wandlung der Menschheit hätte die Reformation schwerlich die Befreiung von dem mönchischen Lebensideal erreicht.

Freiheit bedeutet endlich auch ein Freiwerden von aller menschlichen Autorität und Tradition. Wo die große Wendung des Lebens so ganz in unmittelbarer Beziehung des Einzelnen auf Gott und in einleuchtender Erfahrung erfolgt, da darf sich nichts zwischen beide stellen, da verbietet sich alle Beschränkung der Freiheit durch einen fremden Willen. „Weder der Papst noch ein Bischof noch irgend ein Mensch hat ein Recht, eine einzige Silbe festzustellen über einen Christenmenschen, wenn es nicht mit dessen Zustimmung geschieht; was anders geschieht, das geschieht in tyrannischer Weise.“ Luther denkt dabei nicht an ein Kritisieren aus subjektivem Belieben, sondern an ein Messen alles Dargebotenen an der Hauptthatsache christlichen Lebens, an der Versöhnung mit Gott durch das Wort. Von diesem Recht hat er namentlich in der ersten Zeit den kühnsten Gebrauch gebracht und dabei nicht nur vor den alten Dogmen, sondern selbst vor biblischen Stellen und Büchern keinen Halt gemacht.

So entsteht ein tiefinnerliches und frohthätiges, ein freies und reiches Leben. Aber bei aller innern Erhöhung ist unser irdisches Dasein weit entfernt von reiner Seligkeit. Der Glaube selbst ist nicht mit Einem Schlage vollendet, die Lebenserfahrung kann und soll ihn unablässig stärken und steigern. Auch von innen betrachtet, erscheint dieses Leben als ein bloßer „Vorlauf (praecursus) oder vielmehr als ein Anfang (initium) des zukünftigen Lebens“. Sodann aber bleibt dieses Dasein von einer Welt der Unvernunft umgeben, in der das Gute ohnmächtig ist, das Böse triumphiert. „Was anderes ist das ganze Menschengeschlecht außer dem Geist als ein Reich des Teufels, ein verworrenes Chaos der Finsternis?“ „Gott hat uns in die Welt geworfen unter des Teufels Herrschaft, so daß wir hier kein Paradies haben, sondern alles Unglücks sollen gewarten, alle Stunde an Leib, Weib, Gut und Ehren.“ Dabei steigert sich das Leid und seine Empfindung durch die Eröffnung des neuen Lebens, so daß es heißen kann: „je christlicher einer ist, desto mehr ist er dem Übel, dem

Leid, dem Tod unterworfen". Demnach ist die Herrlichkeit des neuen Lebens kein schwelgendes Genießen, keine träge Sättigung; sein Licht ist auf ein tiefes Dunkel aufgetragen, die Seligkeit hat die Begleitung herben Schmerzes. Aber sie wird durch diesen Schmerz nicht ausgelöscht, ja nicht vermindert. Wie alle Sünden des wiedergeborenen Menschen ein Geborgensein seines tiefsten Wesens in der göttlichen Gnade und Liebe nicht aufheben, so bleibt auch eine unsägliche Freude inmitten alles Leides. Auch das Feindliche muß auf dem neuen Boden zum innern Wachstum dienen. „Das ist die geistige Macht, welche herrscht inmitten der Feinde und gewaltig ist in allen Unterdrückungen. Dies aber ist nichts Anderes, als daß die Tugend in der Schwachheit vollendet wird, und daß ich in allen Dingen am Heil gewinnen kann, so daß Kreuz und Tod gezwungen werden, mir zu dienen und zum Heil mitzuwirken."

Was in solcher Lebensentwickelung an eigener Überzeugung wirkt, das verstärkt und verschärft sich durch das klare Bewußtsein des Gegensatzes zu überkommenen Gestaltungen; in diesen scheint das echte Christentum entstellt und verschüttet durch fremde Zuthat; es gilt, es davon zu befreien und zugleich dem Göttlichen die Ehre zu geben gegenüber der Überhebung menschlichen Thuns.

Es ist aber solches Fremde sowohl von römischer als von griechischer Seite eingedrungen. Der Kampf gegen die römische Art steht im Bewußtsein voran. Zwischen Gott und das Individuum ist hier ein von menschlichen Gedanken und Interessen erfülltes Kirchensystem getreten, das die ganze Hingebung des Menschen für seine Satzungen und Übungen verlangt und zugleich eine Summe äußerer Leistungen vor das Ganze der Gesinnung stellt; es giebt dem Menschen einerseits die gefährliche Illusion, mit einer Anhäufung heiliger Werke die Seligkeit aus eigener Kraft erzwingen zu können, es unterwirft andererseits das Individuum ganz der Autorität der Kirche, die doch in allem, was sie von sich aus thun zu können vermeint, nichts Anderes ist als eine menschliche Einrichtung. So gilt es nun den Menschen von diesem, im Mittelalter gesponnenen Gewebe trüber Irrungen zu befreien; im Kern seines Wesens soll er ein unmittelbares Verhältnis zu Gott finden und allein der göttlichen Gnade vertrauen. Die christliche Persönlichkeit entfaltet hier ihre volle Selbständigkeit als ein unverbrüchliches Urrecht, alle Werkheiligkeit verschwindet gegenüber der Notwendigkeit der Schöpfung eines neuen Menschen, alle Probleme der Organisation verblassen vor der einen Hauptfrage der Errettung der Seele zu ewigem Leben. Das Abschütteln solcher Irrung und die Zurückführung des christlichen Lebens

auf seinen echten Kern erscheint zugleich als eine unermeßliche Befreiung und Verinnerlichung, als eine Verlegung des Schwerpunktes alles Lebens und Seins in die durch göttliche Gnade zu voller Autonomie erstarkte Persönlichkeit.

Die Abweisung griechischer Zuthat beschäftigt nicht so sehr das Bewußtsein und faßt sich nicht so in Einen großen Kampf zusammen, aber sie ist nicht weniger mächtig im Grunde und nicht minder wichtig in den Folgen. Durch griechische Arbeit scheint das Christentum von fremdartigen, namentlich aristotelischen und neuplatonischen Gedankenmassen überflutet und dadurch nicht nur im einzelnen mannigfach entstellt, sondern auch im ganzen viel zu sehr bloße Weltanschauung, philosophische Lehre geworden. Die Spekulation hat die Religion zurückgedrängt, die entscheidenden Thatsachen sind verdunkelt und ins Unsichere geraten, die Subjektivität der Auffassung verliert alle Schranken, wo die allegorische Deutung alles aus allem zu machen erlaubt. Demgegenüber heißt es jetzt auf einen festen Thatbestand, auf die einfache Grundthatsache des Christentums zurückzugehen; es gilt, alle Anmaßung spekulierender Vernunft zu brechen und zum Hauptinhalt des Lebens nicht die Beschäftigung mit unergründlichen Problemen, sondern mit den Wahrheiten zu machen, die unser eigenes Heil angehen, und die wir selbst erleben können.

Aus solcher Gedankenrichtung erfolgt eine innere Umwandlung der kirchlichen Dogmen. Sie werden nicht angegriffen oder aufgegeben, aber sie erfahren eine innere Verschiebung, indem an ihnen die Frage zur Hauptsache wird, was sie „für uns“ bedeuten. Nach Melanchthon bilden das Wesentliche der Religion nicht die großen Weltfragen wie „die Einheit und die Dreiheit Gottes, das Geheimnis der Schöpfung und die Art der Fleischwerdung“, sondern die auf die sittliche Existenz des Menschen bezüglichen von der „Macht der Sünde, dem Gesetz, der Gnade“. Dazu stimmt seine Äußerung in der ersten Auflage seiner Glaubenslehre, Christus erkennen heiße seine Wohlthaten erkennen, nicht aber seine beiden Naturen und seine Menschwerdung.

Auch in einem weitern, allgemeinmenschlichen Sinne muß im innersten Kern des Lebens eine Befreiung von dem Intellektualismus der griechischen Art erfolgen, wo die Hauptwendung des Lebens nicht an einer Annahme überkommener Lehren, sondern an einer großen umwälzenden und erneuernden That liegt. Im eigenen Bewußtsein der Reformatoren erscheint das Neue wohl als eine Verlegung des Centrums vom Intellekt in das Wollen, das Herz des Menschen.

Nach dem Ausdruck Melanchthons ist das „Herz mit seinen Affekten der wichtigste und der Hauptteil des Menschen“. Das ist kein glücklicher Ausdruck, da er eine Sache freier That ins bloß Naturhafte herabzieht und die Vertiefung des Lebens als eine bloße Verschiebung erscheinen läßt. In Wahrheit handelt es sich bei dem Werk der Reformation um die Belebung und Bethätigung einer jenseit aller Mannigfaltigkeit der Kräfte befindlichen sittlichen Wesenseinheit, um ein Vordringen zu einem Leben aus dem Ganzen und Innern eines Persönlichseins gegenüber der Zerstreuung und Verwickelung der peripheren Arbeit.

Diesen Unterschied des Neuen von den überkommenen Gestaltungen zu deutlichem Bewußtsein bringen, das heißt zugleich darthun, daß hier nicht eine alte Art des Christentums wieder aufgenommen wird, sondern eine durchaus neue Gestalt sich aufringt. Es vollziehen sich hier im Kern des Lebensprozesses Wandlungen durchgreifendster Art: das Christentum wird zu neuer Wirkung gebracht und zugleich der Gesamtanblick des Daseins verändert; es erwächst ein Lebensbild aus wenigen einfachen Zügen, wirksam sowohl durch solche Einfachheit als durch die großen Kontraste von Licht und Dunkel, die es durchdringen.

Es erhebt sich hier ein kräftiges, männliches, thatfreudiges Christentum, ein Christentum einer jugendfrischen und aufstrebenden, nicht einer greisen und welken Menschheit; es kommt damit zuerst die neue Lage der neuen Völker zu ihrem Recht. In der ältern Gestaltung war nicht die ganze Aktivität des Menschen in die Religion aufgenommen; unendlich viel an Lebensenergie war aufzugeben oder herabzustimmen, damit er in besonderer Richtung den Zugang zum Göttlichen finde. Jetzt aber sehen wir aus der ungeheuern Erschütterung einen neuen Menschen voll frischer und froher Lebenskraft entstehen; diese Kraft stammt nicht aus bloßer Natur, sondern gänzlich aus freier Gnade, sie wird unablässig durch ein göttliches Wunder getragen; der Vorwurf des Naturalismus findet hier daher keinen Raum. Aber mit jener Wiederherstellung eines thätigen Wesens erhält der Mensch einen unablässigen Antrieb zu handeln und zu schaffen, er gewinnt ein freundlicheres Verhältnis zur Welt, er kann mächtig zu ihr wirken, ohne in sie aufzugehen, er kann die Freude und Fröhlichkeit, die aus dem innersten Wesen quillt, auf das Leben in der Welt ergießen und damit auch die Natur verklären, ohne irgend den Schmerz und die Dunkelheit menschlichen Daseins abzuschwächen.

Damit wird zugleich eine innere Ausgleichung von Religion und Kulturarbeit angebahnt, wenn auch ihr Fortgang damals noch nicht gelingen will.

In anderer Richtung wirkt als That von weltgeschichtlicher Bedeutung die reine Herausbildung des geistigen Charakters des Christentums, die Austreibung der Vermengung von Sinnlichem und Geistigem, wie sie vom Altertum und Mittelalter überliefert war. Die Stellung des Sinnlichen war in der frühern Fassung ungeklärt und widerspruchsvoll. Bald war es in mystischem Gedankenzuge zu einem bloßen Schein verflüchtigt, bald in magischer Festlegung und Vergröberung mit dem geistigen Grundprozeß unmittelbar zusammengeschmolzen. Durch solche Materialisierung war manches erwachsen, was nach der Verlegung des religiösen Prozesses in die reine Innerlichkeit von Geist und Gemüt nicht anders als Aberglaube und Götzendienst erscheinen konnte. Die Befreiung davon erschien sowohl als eine Wiederherstellung und Erfüllung der Religion, welche eine Anbetung im Geist und in der Wahrheit verlangt, wie auch als eine mächtige Erhöhung des Lebens in sich selbst; nach so gewonnener Klarheit konnte die frühere Art nur als eine niedere, innerlich sicher überwundene Stufe erscheinen.

Mit jener Wendung zur reinen Innerlichkeit wird die Persönlichkeit des Einzelnen zum Hauptschauplatz des Lebens. Unmittelbar bei sich selbst muß jeder den großen Weltkampf aufnehmen, unmittelbar mit dem Unsichtbaren ringen, unmittelbar in ihm ist das umwandelnde Wirken Gottes gegenwärtig. Er gewinnt damit nicht nur eine volle Unabhängigkeit gegenüber der menschlichen Umgebung und der kirchlichen Organisation, wie das oft zu einseitig betont wird, sondern es wird der Lebensprozeß in sich selbst durch solche Gegenwart göttlicher Kräfte unvergleichlich bedeutsamer, er entwächst aller bloßen Subjektivität und gewinnt eine metaphysische Tiefe; ungeheure Probleme und Verwickelungen eröffnen sich, die letzten Geheimnisse unsers Daseins werden zum unmittelbaren Erlebnis, die innere Gegenwart des Absoluten richtet auch die Forderung wie die Bewegung auf das Absolute und hebt hinaus über alle Maße der Erfahrung. Dem Protestantismus einen metaphysischen Charakter absprechen kann nur, wer ihn entweder in ein bloß subjektives Empfinden verwandelt und damit innerlich zerstört, oder wer dem unverlierbaren Begriff der Metaphysik einen veralteten und überlebten Sinn beilegt. In Wahrheit ist der Protestantismus weit metaphysischer als der Katholicismus mit seinen vielen Vermittelungen, seinen relativen Größen und seinem klugen Paktieren mit der Erfahrung; es war daher

nur konsequent, wenn der größte Gegner der Metaphysik in unserm Jahrhundert, wenn Comte dem Protestantismus seinen metaphysischen Charakter vorwarf und ihn überhaupt mit starker Abneigung behandelte.

Mit jener Erweckung der letzten Fragen in jedem Einzelnen hat die Reformation wie den Lebensprozeß gewaltiger, so auch die Verantwortung des Einzelnen größer gemacht; eine ernstere und strengere Fassung der sittlichen Aufgabe ist damit dem Ganzen der christlichen Gemeinde zugeführt, die ganze Fülle des Lebens ist von der einen Organisation in die Weite der Ausdehnung verlegt und dadurch unermeßlich gesteigert.

Mit solchen inneren Wandlungen hat die Reformation weit über das kirchliche Bekenntnis hinaus auf das Ganze der neuen Welt gewirkt. Nur mit ihr hat die Neuzeit eine volle Rechtfertigung ihrer eigenen Art gegenüber dem Mittelalter gefunden, nur durch sie erhalten die Ideen, welche jene beherrschen, eine Verbindung mit dem tiefsten Kern menschlichen Wesens und zugleich eine unwiderstehliche Macht über die Gemüter. „Das Mittelalter ist über den Gegensatz des Geistlichen und des Weltlichen, des Heiligen und des Profanen, der Kirche und des Staats, gerade deshalb nicht hinausgekommen, weil der Maßstab, nach dem es den Wert und die Berechtigung der menschlichen Lebensthätigkeiten bestimmte, lediglich von dem kirchlichen, oder im besten Fall dem religiösen Charakter der Leistung hergenommen war. Diesem Dualismus machte die Grundlehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben ein Ende. Denn in dieser Lehre liegen, wenn auch noch in dogmatischer Verpuppung, die drei großen Gedanken: daß der Wert des Menschen sich ausschließlich nach seiner sittlich-religiösen Gesinnung bestimme; daß diese Gesinnung, wenn sie von der rechten Art ist, sich notwendig in unermüdlicher sittlicher Thätigkeit äußere; daß aber der Stoff und Gegenstand dieser Thätigkeit ihren Wert nicht bedinge, sondern alle Thätigkeiten gleich berechtigt seien, wenn sich die gleiche Gesinnung in ihnen verkörpert“ (Zeller). In diesem Sinne haben sich die größten Denker und Dichter der Neuzeit, Männer wie Kant und Goethe, als dankbare Anhänger der Reformation gefühlt und bekannt, und es ist die innerste Seele der Neuzeit von ihr unabtrennbar. Alles neuere Leben, das nicht direkt oder indirekt mit der reformatorischen Bewegung in Zusammenhang steht, hat etwas Flaches und Dürftiges, es greift nicht durch bis zur Wurzel des Wesens. So behauptet in dieser Hinsicht die Reformation eine unangreifbare Stellung.

Aber man würde befangen und unrichtig urteilen, wollte man die Größe, welche dem Grundprozeß des reformatorischen Lebens zukommt, ohne weiteres auf die kirchliche Gestaltung übertragen; gerade die Reformation mit ihrer Hinaushebung des Religiösen über das Kirchliche kann eine Kritik der historischen Leistung nicht abweisen. Sowohl die allgemeinen Verhältnisse jener Zeit als auch die Eigentümlichkeit von Luthers Art und Persönlichkeit haben die leitenden Ideen nur zu recht unvollkommener Ausführung kommen lassen.

Es war etwas Ungeheuerliches und Erschreckendes, nicht nur für die fremde, sondern auch für die eigene Empfindung fast Frevelhaftes, sich von der alteingewurzelten, allumfangenden Lebensordnung der Kirche loszureißen und ihr feindlich entgegenzutreten; wenn irgend möglich, so mußte ein fester, ein augenscheinlicher Halt gefunden werden, um dem einsam gegen eine große, übermächtige Welt ringenden Gemüt eine Stütze zu bieten und die Überzeugung von der innern Gegenwart des Göttlichen mit sicheren Zeichen zu bestärken. Wenn die Kultur solches überhaupt gewähren kann, sie konnte es jedenfalls nicht damals, wo sie sich noch nicht zur Selbständigkeit gegenüber dem kirchlichen System entwickelt hatte. Nur Eine Überzeugung konnte einen Halt bieten: die unerschütterliche Gewißheit, mit dem Neuen nur ein Altes wiederherzustellen, nichts von sich aus hinzuzufügen, sondern das Christentum nur von der Entstellung mittelalterlicher Art zu befreien. So erscheint das eigene Werk als eine Rückkehr zum alten, unverfälschten Christentum, und das Anliegen geht namentlich dahin, hier etwas Festes und Handgreifliches zu finden, das die religiöse Überzeugung gegen alle Willkür sichert. Damit aber droht sowohl eine Verkennung der wirklichen geschichtlichen Zusammenhänge als ein Abfall von der Haupttendenz der Verinnerlichung und Vergeistigung der Religion.

Die Reformatoren glaubten das Christentum des Paulus rein wiederherzustellen und gaben dieses paulinische Christentum mit seinem schroffen Gegensatz von Gesetz und Evangelium als das einzig wahre und berechtigte Christentum. Dem geschärften historischen Bewußtsein der Gegenwart kann aber darüber kein Zweifel sein, daß das Christentum des Paulus ein anderes war als das Jesu selbst, und daß auch in der alten Kirche der Paulinismus wenig Einfluß übte. Ohne paulinisch gesinnt zu sein, hat aber die alte Kirche die Kraft gehabt, eine große Erneuerung der Menschheit zu vollbringen, das gewaltige Altertum zu besiegen und sich selbst zur Weltmacht zu erheben; wie kann das alles verstehen, wer Paulinismus und Christentum identifiziert? Auch was die mittelalterliche Kirche zur

Erziehung der Menschheit an Großem geleistet hat, kann keine Würdigung finden, wo alles verworfen wird, was nicht in das Maß des Paulinismus eingeht. Der ausschließliche Paulinismus macht aber nicht nur ungerecht gegen die Geschichte, er wird auch zu einem Druck für Gegenwart und Zukunft. Die große Gewalt, Tiefe und innere Bewegung des Paulinismus sei unbestritten! Aber er kennt die Entwickelung des Guten und Göttlichen nur durch einen schweren Kontrast hindurch, das Licht nur als Gegenstück zu tiefem Dunkel, die Freiheit zu harter Knechtschaft. Das ergiebt einen Typus des Christentums, der für manche Gemüter, Schicksale, historische Lagen, namentlich für die von großen Gegensätzen erfüllten und von schweren Erfahrungen betroffenen, die höchste Form der Religion bilden mag. Aber er ist es nicht für alle, er ist nicht die Religion der sanfteren, mehr harmonischen, auch nicht die der kindlichen Naturen; soll er allen bis in den elementarsten Jugendunterricht hinein aufgezwungen werden, so droht eine starre Einengung, eine innere Unwahrhaftigkeit, als Rückschlag dagegen aber schließlich ein Bruch mit aller Religion. In diesem Punkt läßt der Katholicismus weit mehr Freiheit als der kirchliche Protestantismus.

Andere und größere Verwickelungen entstehen aus dem Streben nach einem festen und greifbaren Halt autoritativer Art; die ursprünglich in so großem Zuge befreite Geistigkeit wird dadurch alsbald wieder eingeschränkt und festgelegt. Zunächst wird die Bibel aus einer bloßen Mitteilung des „Wortes“ selbst zum autoritativen Wort, und es behauptet sich auch auf dem neuen Boden die Vorstellung von einer wörtlichen Inspiration, sie verschärft sich mit dem Bestehen auf dem schlichten Wortsinn. Die Schrift kann aber den gesuchten Halt nur geben, wenn ihr Text überall einen durchaus einfachen, einheitlichen, jedem verständlichen Sinn bietet, der allen Zweifel und Streit ausschließt. So meint denn auch Luther: „Dies muß bei einem Christen vor allem ausgemacht und felsenfest sein, daß die heiligen Schriften ein geistiges Licht sind, weit klarer als die Sonne selbst, vornehmlich in dem, was das Heil oder die Notwendigkeit angeht“. Die schärfere Kritik und die genauere Interpretation der Neuzeit haben die Überzeugung von der Einfachheit, der sonnenhellen Klarheit und der vollen Einstimmigkeit der biblischen Schriften zerstört, zugleich aber jenen festen Halt erschüttert. Die Bewegungen der neuern Wissenschaft treffen hier den kirchlichen Protestantismus direkter als den Katholicismus.

Wir sahen, wie die Verlegung des Centrums des religiösen Lebens Luther in eine andere Stellung zu den altkirchlichen Dogmen brachte;

von der Hauptidee der Reformation aus hätte eine Kritik und Umwandlung der Dogmen erfolgen müssen. Statt dessen aber ist der ganze alte Bestand ruhig festgehalten und in seinem Druck dadurch noch gesteigert, daß seine Anerkennung jetzt jedem Individuum abverlangt wird. Zugleich droht die Kirche vorwiegend zu einer Gemeinschaft der Lehre, einer bloßen Schule des reinen Worts zu werden; in den Begriff des Glaubens aber kommt eine verhängnisvolle Zweideutigkeit, indem er nicht nur die vertrauende Hingebung des ganzen Wesens an die Güte des allmächtigen Gottes, sondern auch ein kritikloses Annehmen einer Summe autoritativ übermittelter, der eigenen Vernunft schroff widersprechender Lehren bedeutet. Daraus kann sich eine Werkgerechtigkeit des Glaubens als einer gottwohlgefälligen Leistung entwickeln, die vor der mittelalterlichen Werkgerechtigkeit frommer Übungen innerlich gar nichts voraus hat.

Sahen wir Luther den religiösen Grundprozeß zu reiner Geistigkeit über alles Sinnliche hinausheben, so ließ ein Verlangen nach Festem und Handgreiflichem ihn in der definitiven Gestaltung seiner Sakramentenlehre wieder tief in das Magische zurücksinken, das er überwinden wollte, und zugleich unsäglichen Streit heraufbeschwören. Und doch ist es so begreiflich, daß er den festen Damm, den er der Subjektivität entgegensetzen mußte, nicht in reingeistigen Thatsachen finden konnte, sondern sich bei jenem Punkte an ein Sinnlichgeistiges in der Art des Mittelalters klammerte!

Zeigt sich schon hier ein Festhalten der sonst so hart angegriffenen römischen Art, so übt diese eine noch weit tiefere Wirkung in den Lehren von dem zürnenden und Genugthuung heischenden Gott, von dem Sühnopfer und dem stellvertretenden Leiden. Denn bei allem Ernst und aller Kraft der Gesinnung, die aus ihnen spricht, zeigen sie mit ihrem Anthropomorphismus und der juridischen Auffassung des religiösen Prozesses unverkennbar eine Gedankenstufe, wie sie der römischen und mittelalterlichen, nicht aber der neuern Art entspricht. Namentlich steht die Idee der Stellvertretung in einem schneidenden Widerspruch zu der reformatorischen Grundidee der Reformation von der Selbständigkeit der christlichen Persönlichkeit und ihrem unmittelbaren Verhältnis zu Gott; sie stößt hier auf weit größere Schwierigkeiten als im mittelalterlichen System, wo die Ordnung des Ganzen alle Einzelnen zusammenhielt und die erlösenden Kräfte dem Einen vom Andern zuströmen konnten. Überall zeigt der kirchliche Protestantismus den Widerspruch, im innern Aufschwung ein völlig neues Werk zu beginnen, in der Ausführung aber unter den Einfluß derselben Gedankenmassen zurückzusinken, deren Herrschaft er brechen wollte.

Aber nicht nur in der Fassung des Christentums, auch in der allgemeinen Gestaltung des Lebens verfällt der kirchliche Protestantismus, namentlich in der lutherischen Färbung, manchen Verwickelungen und Abschwächungen.

Das religiössittliche Leben gewinnt hier eine volle Selbständigkeit gegenüber den Aufgaben der Kulturarbeit und eröffnet in der reinen Innerlichkeit ein Werk des ganzen Menschen; es erfolgt eine Freilegung der Religion von all den fremdartigen Anbauten, die sie selbst nicht minder betroffen hatten wie manche großen Dome des Mittelalters. Diese Emancipation brauchte keineswegs zu einer Spaltung und schroffen Entgegensetzung zu führen. Denn es konnte das Neue nach Ausprägung seiner Eigentümlichkeit zum übrigen Dasein zurückkehren und innerhalb einer gemeinsamen Grundüberzeugung zu einer Erhöhung des gesamten Lebensstandes wirken; es mußte das unternehmen, wollte es nicht selbst in eine gefährliche Isolierung geraten. Aber zur glücklichen Behandlung solcher Aufgabe bedurfte es einer geistigen Weite und Freiheit, auch einer reichen und gehaltvollen Kulturarbeit, wie sie bei der durch ihre Hauptaufgabe ganz beschäftigten Reformation sich unmöglich entwickeln konnten. So ist die religiöse Bewegung in einer Absonderung von der Kultur verblieben, und es hat die Besorgnis, das Göttliche in die Verwickelung des menschlichen Lebens hineinzuziehen, oft zu starrer Abweisung aller Vermittlung mit der allgemeinen Vernunft geführt. Vernunft und Glaube, welche das mittelalterliche System miteinander festhalten wollte und durch die Idee der Abstufung leidlich vereinbart hatte, geraten hier in den schroffsten Gegensatz; die Offenbarung Gottes scheint um so mehr geehrt, je mehr der Mensch sein Unvermögen empfindet, sie zu begreifen. Die Vernunft gilt als der bloß natürlichen Ausstattung des Menschen, dem „Fleisch" angehörig, das von Haus aus in einem Widerspruch zum göttlichen Geist steht. So schwelgt namentlich der spätere Luther in Herabsetzungen und Schmähungen der Vernunft und sieht in der Vernunftwidrigkeit das Kennzeichen des echten Glaubens. „Der Glaube geht auf Dinge, die nicht einleuchten. Damit also der Glaube Platz habe, muß alles verborgen werden, was Sache des Glaubens ist. Es wird aber nicht entfernter verborgen als unter einem entgegengesetzten Anblick, Sinn und Erfahrung. So thut Gott, wenn er lebendig macht, das durch ein Töten, wenn er gerecht macht, das durch ein Schuldigsprechen, wenn er in den Himmel bringt, das durch ein in die Unterwelt Führen." Das alles ist aus der Art jener Persönlichkeit und der Lage der Zeit durchaus begreiflich, es hat in der Kühnheit und Keckheit eine gewisse Größe, aber die Gefahr des

Fanatismus und engherziger Absonderung ist augenscheinlich, wenn solche Stimmung sich dauernd festlegt und allgemein wird. Jene Abweisung der Vernunft war zugleich ein schroffer Bruch mit all den freieren Bewegungen und universaleren Gedankenrichtungen, welche im Reformationszeitalter schon mächtig aufstrebten.

Bei solcher Gesinnung kann der kirchliche Protestantismus die Religion nicht in ein engeres Verhältnis zu den anderen Lebensgebieten setzen, er kann überhaupt diesen Gebieten keinen selbständigen Wert für die höchste Lebensaufgabe zusprechen. Wohl hält er unerschütterlich daran fest, daß sich in allen Berufen gleichmäßig Gott dienen läßt, aber bei solcher Heiligung der schlichtmenschlichen Arbeit hat Wert im Grunde immer nur die in ihr erwiesene religiöse Gesinnung; es fehlt die Anerkennung eines eigentümlichen Sachgehaltes und einer selbständigen Bedeutung, einer auch ethisch bildenden Macht der Kulturarbeit. So mächtige Einflüsse die Reformation durch die Befreiung und Vertiefung des gesamten Lebens auf alle Gebiete der Kultur erstreckte, sie wirkte mehr indirekt als direkt; mochte die große Persönlichkeit Luthers die innere Fröhlichkeit des tiefsten, in Gott geborgenen Wesens über die ganze Ausdehnung des Lebens ausstrahlen und auch das Natürliche dadurch veredlen, im systematischen Gedankenzusammenhange bleibt das unmittelbare Interesse der Reformatoren ausschließlich der Religion zugewandt.

Wenn Luther Vorschläge zur Verbesserung der Universitäten, des Rechts, der sozialen Verhältnisse macht, eine größere Selbständigkeit der Staatsgewalt verficht, in dringendster Weise zur Hebung des Schulwesens aufruft, so ist der leitende Gesichtspunkt weit mehr religiöser als reinmenschlicher Art: es soll nicht sowohl das ganze Menschenwesen zur Kraft und Harmonie entfaltet als die unsterbliche Seele für das Reich Gottes gewonnen werden. Melanchthon betrachtet, wie die älteren Väter, den Staat und die gesellschaftliche Ordnung als lediglich durch den Sündenfall hervorgerufen. Die Staatsbehörden und Staatsgesetze haben keine andere Aufgabe als das Unrecht zu verhüten und zu bestrafen; die staatliche und äußere Verwaltung der Dinge hat mit der Gerechtigkeit des Geistes gar nichts zu thun. Zur Philosophie aber verhält sich der kirchliche Protestantismus bis zum heutigen Tage fremder und feindlicher als der Katholicismus, er sieht in ihr mehr Gefahr als Hilfe und meint oft dadurch den Glauben recht zu bekräftigen, daß er das Vermögen und die Bedeutung der Philosophie möglichst herabsetzt. Das alles ist schließlich doch eine Zerreißung des menschlichen Lebens und zugleich eine Verkrüppelung der Hauptidee der Reformation.

Denn mag jene Zurückhaltung von der Kulturarbeit im Interesse einer ausschließlichen Konzentration auf die religiöse Aufgabe erfolgen, in Wahrheit bringt die Absonderung dem religiösen Leben selbst ernste Gefahren. Es droht alsdann ein religiöses Gefühlsleben sich abzulösen von der Weltarbeit; die Religion wird leicht zu sehr bloß subjektive Erregung, ein Wogen und Wallen individueller Stimmung; sie wirkt nicht kräftig genug zur Läuterung, Veredlung, Umwandlung der Substanz des Lebens. Auch droht bei einem Verzicht auf ein Wirken in die große Welt das männliche Christentum, die Aktivität, welche in der Grundidee der Reformation angelegt ist, nicht genügend zur Reife zu gelangen; der Fromme mag hier leicht sich nur im religiösen Aufschwung über die schlechte Welt hinausheben, sie aber bei sich selbst ruhig stehen lassen und sich durch ein „Schweig', Leid', Meid' und Vertrag'" mit allen ihren Problemen abfinden. Solche Gesinnung mag viel seelische Tiefe erwecken und im Kirchenlied wie in der religiösen Musik edle und ergreifende Schöpfungen hervorbringen: sie ist nicht der Boden für welterneuernde Thaten. Zum Aufstieg des neuen Geistes- und Kulturlebens, zur Vernünftigmachung der Wirklichkeit hat das kirchliche Luthertum mit seinem Sichschicken in die böse Welt und ihre Unvernunft recht wenig beigetragen.

Dazu wirkte freilich auch stark die Ungunst der äußeren Schicksale, namentlich die Unterwerfung der lutherischen Kirche unter den Staat, wobei das kirchlichreligiöse Leben oft nur als ein Anhängsel der politischgesellschaftlichen Ordnung erschien und in unwürdiger Weise in die Schwankungen ihres Getriebes, ja in bloße Standesinteressen hineingezogen wurde. So ist ein weiter Abstand zwischen der ursprünglichen Idee der Reformation und der geschichtlichen Ausführung verblieben. Aber alle Mängel und Schäden der Ausführung haben die siegreiche Kraft und auch ein Fortwirken der Substanz nicht unterdrückt; durch alle Unfertigkeit und Unerquicklichkeit des empirischen Standes quillt und wirkt das ursprüngliche Leben fort und übt von der Grundidee aus eine Kritik an aller jeweiligen Leistung. Daß Luther mit seiner überragenden Persönlichkeit die vornehmlich schaffende und grundlegende Gestalt der Reformation war, daß in ihm das Leben des neuen Christentums die größte Tiefe erreichte, das muß auch der kirchlichen Gestaltung zu gute kommen, die mit ihm in unmittelbarem Zusammenhange steht, das bewahrt sie sicher auch davor, zu einem bloßen Staatskirchentum byzantinischer Art herabzusinken. Endlich aber sei nie vergessen, daß der Protestantismus nicht aufgeht in die kirchliche Form, daß er in seiner weitern Fassung aber nie die Freiheit und

die Ursprünglichkeit verleugnen kann, denen er selbst sein Dasein verdankt. So verstanden ist er nicht fertig abgeschlossen, sondern noch mitten im Fluß; so hat er freien Platz für weitere Entwickelungen und vermag alles aufzunehmen, was sich an Wahrheit und Tiefe durch freudige und schmerzliche Erfahrungen der Jahrhunderte herausgebildet hat; so ist sein Antlitz nicht bloß der Vergangenheit, sondern auch der Zukunft zugewandt.

Selbst in der historischen Leistung entspringen die Probleme und Widersprüche zum guten Teil daraus, das in dem Ganzen ein höheres Ziel gesteckt, die Gesamtaufgabe gesteigert, in heroischem Ringen ein engeres Verhältnis des Menschenwesens zum Quell der Wahrheit und Liebe gesucht wird; wer diese Vertiefung anerkennt, der wird über und in aller Unfertigkeit den gewaltigen Geist des Ganzen ehren und die Eröffnung eines neuen, wahrhaftigern Lebens begrüßen. Das mittelalterliche System, wie es die verschiedensten Interessen in sich aufnimmt, klug gegen einander ausgleicht und geschickt zur Wirkung verbindet, dieses großartige System der Akkommodation nicht nur nach außen, sondern auch nach innen, dieses unvergleichliche Meisterwerk der Organisation mit seiner Ansammlung von Menschenkunde und geschichtlicher Erfahrung, es ist in allem Wirken auf das gesellschaftliche Leben und das sichtbare Dasein in unzweifelhaftem Vorteil; es hat eine breitere geschichtliche Grundlage, eine größere Rationalität und eine reifere Ausarbeitung. Das Neue wird eine Überlegenheit nur behaupten können, wo die Überzeugung waltet, die sich in Luthers Sprache so ausdrückt, „daß für den Preis der ganzen Welt nicht eine einzige Seele erkauft werden kann“, wo der Mensch die großen Lebensprobleme vertrauensvoll auf sich nimmt, wo zugleich mit den härtesten Widersprüchen und dem Zusammenstoß ganzer Welten in unserm Kreise auch der unermeßliche Wert der sittlichen Persönlichkeit und die Eröffnung einer Welt selbständiger Geistigkeit ihre Anerkennung findet.

So gilt das schroffe Entweder-Oder, das der Lebensanschauung der Reformation eigentümlich ist, auch für ihre eigene Beurteilung. Wer jene Vertiefung als überflüssig oder unmöglich ablehnt, dem kann die Reformation nichts Anderes sein als ein Sprung ins Dunkel, eine Erregung wilder Leidenschaft und unseliger Spaltung; wer aber die Möglichkeit, die Unerläßlichkeit der Wendung anerkennt, dem muß sie bei allen Problemen als eine große Befreiungsthat und der Aufgang eines neuen Tages gelten.

b. Zwingli und Calvin.

So gewiß Luther das geistige Haupt der ganzen Reformation bildet und der von ihm persönlich entwickelte Lebensprozeß die Höhe der ganzen Bewegung bleibt, die leitenden Männer der reformierten Kirche hatten auch in der Gestaltung des Lebens zu viel Selbständigkeit und haben damit zu mächtig gewirkt, als daß sie sich hier völlig übergehen ließen. Unsere summarische Darstellung folgt aber der eindringenden und geistvollen Behandlung, die kürzlich Dilthey jenen Männern hat zu teil werden lassen.

Zwingli hat im Vergleich mit Luther einen engern Zusammenhang mit dem Humanismus und den freieren geistigen Bewegungen seiner Zeit, und es drängt ihn auch stärker zurück zum Wirken und Schaffen in der Zeit; der religiöse Prozeß nimmt ihn nicht so ausschließlich ein und erreicht weder die stürmische Gewalt noch die ursprüngliche Tiefe wie bei Luther. Dafür aber ist Zwingli umfassender, einfacher und nüchterner. Er weiß nicht nur die Religion zu den anderen Lebensgebieten in freundliche Beziehung zu setzen, er faßt sie selbst in universaler Weise. In der Anlage zur Religion findet er das ganze höhere Wesen des Menschen und entdeckt daher in aller geistigen Entwickelung irgend welches Bewußtsein von Gott, freilich nicht als ein bloßes Stück der natürlichen Ausstattung des Menschen, sondern als eine Offenbarung der überall lebendig wirkenden Gottheit. So steht das Christentum in einem umfassendern universalreligiösen Zusammenhang. Aber es verliert dadurch nicht eine eigentümliche Bedeutung. Denn in dem Erscheinen Christi lag die letzte und tiefste Erschließung und Mitteilung der vollkommenen Güte. Nunmehr ist sowohl die völlige Bedingtheit des Menschen von Gott klar als auch, daß aus dem Verhältnis zu ihm die volle Seligkeit quillt. Nun ergiebt sich als die wahre Religion, daß der Mensch sich von Gott allein abhängig findet und seiner Güte allein vertraut. Damit muß alles verschwinden, was sich zwischen ihn und Gott stellen will; es wird zum Aberglauben, seine Hoffnung auf irgend etwas Anderes zu setzen als auf Gott selbst. Das Wirken des Unsichtbaren und über alle Natur Erhabenen ist aber durchaus innerlich gegenwärtig; so muß auch der Rest der alten Doktrin von den Gnadenmitteln, wie er sich in Luthers Abendmahlslehre erhalten hatte, als bloße Magie empfunden und abgewiesen werden.

Es soll aber die Abhängigkeit von Gott die eigene Thätigkeit des Menschen keineswegs auslöschen, im Gegenteil soll der Mensch sich mit ganzer Kraft zum Organ des göttlichen Lebens und Wirkens

machen, um so der unermüdlichen Thätigkeit Gottes zu entsprechen, durch den und in dem alles sich bewegt, enthalten ist, lebt. „Wirken, in dem universalen Zusammenhang mit der allumfassenden höchsten Wirkungskraft, ist die Seele dieses Systems.“ „Gott will“, sagt Zwingli einmal, „da er eine Kraft ist, nicht leiden, daß einer, dessen Herz er an sich gezogen hat, unthätig sei.“ „Nur die Getreuen wissen, wie Christus den Seinigen keine Muße gewährt, und wie heiter und froh sie bei der Arbeit sind.“ „Es ist nicht die Aufgabe eines Christen, großartig zu reden über Lehren, sondern immer mit Gott große und schwierige Dinge zu vollbringen“ (nach Dilthey). Selbst die Lehre von der Gnadenwahl, die für den ersten Anblick die Selbständigkeit des handelnden Individuums gänzlich zu vernichten scheint, dient in diesen Zusammenhängen nur der Steigerung der Bedeutung und der Aktivität der Persönlichkeit. Denn wo über Heil oder Verderben des Einzelnen so unmittelbar Gott selbst entscheidet, da tritt das direkte Verhältnis zu ihm allem andern voran, da ist der unermeßliche Wert des religiösen Vorgangs im Einzelnen augenscheinlich, da kann der Gläubige sich ganz in Gott gesichert und als ein Werkzeug seines allgütigen und allmächtigen Willens fühlen. So kommt hier die reformatorische Idee eines thätigen, männlichen Christentums zu besonders energischer Entwickelung; die Religion bedarf einer fortwährenden Umsetzung in sittliches Handeln und einer Bekräftigung dadurch; die anderen Lebensgebiete werden freundlich an sie angeschlossen; im Gemeindeleben wird das Individuum zu selbständiger Arbeit aufgerufen; es ist ein Geist der Frische und Fröhlichkeit, der von Zwingli nach allen Seiten wirkt. Gewiß ist unverkennbar, daß bei ihm zum guten Teil sich deswegen alles so glatt zusammenfügt und so klar und einfach gestaltet, weil er die Dunkelheiten des Lebens und die Widersprüche unserer geistigen Existenz nicht mit der Energie empfindet und unter so tiefen Erschütterungen durchkämpft wie Luther, aber die eigentümliche Bedeutung dieses einfachen und gesunden, zu unmittelbarer Wirkung besonders fähigen Christentums kann dabei in allen Ehren bleiben.

In anderer Färbung erscheint die Grundidee des reformierten Christentums bei Calvin. Bei dieser zur Herrschaft und Organisation berufenen Natur waltet eine strenge Systematik und eine eiserne Konsequenz; alle Mannigfaltigkeit muß sich einem einzigen Gedankenbau gliedmäßig einfügen. Aber nicht nur die Form, auch die Grundempfindung ist verändert. Die Denkweise wird theocentrisch in der Weise Augustins, die Ehre Gottes ist die Centralidee, der Herrlichkeit Gottes soll alle Kreatur dienen, es ist der absolute Wille Gottes,

der über alles, in einer dem Menschen rätselhaften Weise entscheidet. Aller Zweifel wie auch alles natürliche Selbstvertrauen wird hier zu einem Frevel gegen die Majestät Gottes; alles Leben des Menschen soll allein Gott geweiht sein, wie es ihm von Haus aus gehört; Gott wirkt überall direkt, so daß es keiner sekundären Ursachen und keiner menschlichen Vermittlungen bedarf; auch dem Kultus muß alles fern bleiben, was das reingeistige Wesen ins Sichtbare und Bildliche herabziehen kann.

Dabei wird auch hier die Thätigkeit der Einzelpersönlichkeit voll gewahrt, ja womöglich noch verstärkt; wie Gott selbst als die höchste, unablässig wirksame Aktivität verstanden wird, so muß auch der Gottesdienst der eines thätigen Lebens sein. Aber die Thätigkeit verliert hier den Zug sonniger Fröhlichkeit, den sie bei Zwingli besaß, sie erhält einen strengen und herben, ja schweren und düstern Charakter, das Leben wird zu einem harten und rastlosen Kampf für die Zwecke Gottes. Alles, was daneben liegt, alle Lust an natürlichen Dingen, wird als ein Raub am Höchsten verworfen und ausgetrieben. „Diese Religiosität unterscheidet sich von der Luthers durch die rauhen Pflichten des in einem strengen Dienst stehenden Kriegers Gottes, welche jeden Lebensmoment ausfüllen. Sie unterscheidet sich von der katholischen Frömmigkeit durch die in ihr entbundene Kraft der selbständigen Aktion. Das aber macht ihren Charakter aus, wie aus dem Prinzip der Gottesherrschaft und Gnadenwahl die religiöse Erfüllung des ganzen Lebens sich ergiebt, wie in dieser Gottesherrschaft nun auch jedes weitere und nähere Verhältnis zu den anderen Menschen sein Motiv hat und schließlich selbst eine stolze Härte gegen die Feinde Gottes hier religiös begründet wird" (Dilthey).

Mit solchem Hervortreten des allmächtigen Willens Gottes und des unbedingten Gehorsams des Menschen steht in engem Zusammenhang die Wiederaufnahme alttestamentlicher Gedankenkreise, wie das reformierte Gemeindeleben sie zeigt. Es ist dieses Leben voll tiefen Ernstes und scheinbar ohne Freude, aber es hat eine unbeugsame Energie; es hat nicht nur die Stärke des Duldens, sondern auch den Trieb des Handelns; es giebt dem Einzelnen wie der sich heiligenden Gemeinde, dem bevorzugten Organ Gottes, eine unermeßliche Kraft. Nirgends ist mehr als hier dahin gewirkt, die Reformation zu einer Weltmacht zu erheben, und wenn sich schließlich auch hier das Kirchentum in ein orthodoxes Bekenntnis abgeschlossen hat, so sind doch aus diesem Zweige der Reformation die mächtigsten Triebkräfte bürgerlicher und geistiger Freiheit hervorgegangen, und es ist hier die Stelle, wo sich aus dem Schos der Reformation das moderne Leben zur Selbständigkeit aufringt.

2. Die neueren Denker und das Christentum.

Da wir hier weder Kirchen- noch Kulturgeschichte treiben, so darf uns nicht die weitere Entwickelung des Christentums, der Kampf der Kirchen, die Wiederbefestigung des Katholicismus, die Weiterbildung des Protestantismus durch Pietismus, Rationalismus, Spekulation, Neuorthodoxie beschäftigen, sondern allein das Verhältnis der großen Denker der Neuzeit zum Christentum; dies aber wird besser mit ihrer Hauptdarstellung im Rahmen der Neuzeit verflochten werden. Aber es giebt Einen Punkt, der nur hier zur Sprache kommen kann: das Gemeinsame in ihrer Stellung zum Christentum; er verlangt um so mehr eine Erörterung, als dabei der überschauenden Betrachtung sofort ein eigentümliches Problem, ein scheinbarer Widerspruch entgegentritt.

Es scheinen nämlich die modernen Denker vom Christentum zugleich abgestoßen und angezogen zu werden. Sie alle stehen auf einem gespannten Fuß mit dem kirchlichen Christentum, alle sind heterodox; das sollte weder von rechts noch von links geleugnet werden. Zugleich aber will keiner das Christentum endgiltig fahren lassen, vielmehr strebt jeder es zu seiner Grundüberzeugung in Beziehung zu setzen, sie dadurch zu bekräftigen und zu vertiefen; es ist gerade das Beste im Eigenen, wofür eine Anknüpfung beim Christentum gesucht wird. Dabei legt sich freilich jeder das Christentum in seiner Weise zurecht, — Spinoza und Leibniz, Locke und Rousseau, Kant und Fichte, Hegel und Schopenhauer, jeder hat sein eigenes Bild —, und es zeigt die Gesamtheit dieser Fassungen mit ihrer bunten Fülle wie in einem treuen Spiegelbilde die geistige Bewegung der Neuzeit. Aber in aller Verschiedenheit sind sie darüber einig, daß ihnen das Christentum unentbehrlich dünkt; sie müssen also wohl etwas in ihm finden oder ahnen, was die moderne Kultur nicht aus sich selbst hervorzubringen vermag; auch wäre leicht zu zeigen, daß ihrer aller Arbeit eine seelische Tiefe und Innerlichkeit, wie auch eine ideale Wertschätzung der Dinge in sich trägt, die sie weniger selbst entwickelt als aus den überkommenen Zusammenhängen des christlichen Lebens aufgenommen hat. So bleibt das Christentum, auch in der äußern Zurückdrängung, der stille Begleiter der modernen Kultur, ja der tiefere Grund, auf den alle Leistung aufgetragen wird. Aber bei solcher Festhaltung des Christentums will man es ablösen von der kirchlichen Form; ein Verlangen nach einem universalen, reinmenschlichen Christentum beseelt alle neueren Denker, mit ihm hoffen sie die eigene Arbeit leicht vereinbaren zu können, die mit der kirchlichen Fassung in einen unversöhnlichen Widerspruch geriet.

Aber diese Vereinbarung ist nicht so leicht und einfach, wie sie meist jenen Denkern erschien. Denn der Hauptzug der Neuzeit steht in schroffem Widerspruch nicht nur zur geschichtlich überkommenen Form, sondern auch zur Grundidee des Christentums. Dort ein stolzes Kraftgefühl der Menschheit, ein Vertrauen auf das natürliche Vermögen und die natürliche Entwickelung der Dinge, eine rückhaltlose Hingebung an den Weltprozeß und den Strom der Zeit, ein Ideal fortschreitender Krafterhöhung; hier die Anerkennung tiefster Konflikte im Menschen, ein Verlangen übernatürlicher Hilfe, die Idee einer sittlichen Wiedergeburt und die Hoffnung eines ewigen Lebens; — was kann verschiedenartiger sein als das? Sind solche Gegensätze einmal zum Bewußtsein gekommen, so kann nur die Flachheit sie durch bequeme Kompromisse zu schlichten wagen. Auch in der Kultur müssen innere Wandlungen vorgehen, wenn eine Verbindung der beiden Pole des modernen Lebens gelingen soll. Aber sind solche Wandlungen nicht mitten im Fluß, ist nicht der Optimismus, Eudämonismus, Kulturenthusiasmus der früheren Jahrhunderte tief erschüttert, wird nicht das Ungenügen auch der glänzendsten Kraftentfaltung immer deutlicher und immer schmerzlicher empfunden, drängt es nicht mehr und mehr aus allem Kulturgetriebe zu den Problemen einer innern Wesensbildung, zu einem Kampf um einen Inhalt des Lebens, um die Errettung eines geistigen Seins? Und sollte in diesen Bewegungen nicht das Christentum — ein in seiner reinmenschlichen Größe und Thatsächlichkeit mit voller Freiheit erfaßtes Christentum — eine neue Bedeutung gewinnen, in diesen Kämpfen uns nicht einen festen Halt bieten können?

Das Christentum hat sich in seinen geschichtlichen Gestaltungen noch keineswegs ausgelebt. Daß es nicht gemäß der Meinung der Orthodoxie in eine einzige Form und Fassung aufgeht, das zeigt seine Geschichte selbst mit ihrer großen Mannigfaltigkeit von Bildungen; zugleich aber zeigt die Geschichte auch, daß es in der Gegenwart unter wesentlich anderen Bedingungen wirkt als in allen früheren Zeiten. In den ersten Jahrhunderten hat das Christentum mit Kraft und Treue zur ethischen Sammlung und Erneuerung gewirkt, aber mit seinen kleinen Kreisen blieb es in einem Gegensatz zur großen Welt, und das Geistesleben erlangte keine beträchtliche Tiefe. Mit dem innern Sinken des Altertums kam die Zeit seines Sieges, aber zu einem Weltsystem hat es sich nur entwickelt durch ein massenhaftes Aufnehmen fremder Elemente, es ist zugleich weithin dem Einfluß einer müden und greisenhaften Zeit verfallen. Im Mittelalter kam die positivere Arbeit der Erziehung neuer Völker, aber die Arbeit

hatte gemäß der damaligen Zeitlage den Charakter der Äußerlichkeit und des Zwanges, die Innerlichkeit litt unter dem Vorantreten der Organisation, die Geistigkeit unter einer weitgehenden Materialisierung des religiösen Prozesses. Dagegen vollzieht die Reformation eine Gegenwirkung und bringt mit der Vereinfachung auch eine Verjüngung des Christentums; wie wenig aber ihre Fassung als definitiv gelten kann, hat uns eben beschäftigt. Dann mußte sich das Christentum mit der weltfreudigen und selbstbewußten Kultur der Neuzeit abfinden; es hat das gethan teils durch starre Abschließung dagegen bis zu blindem Haß, teils durch scheues Nachgeben bis zur Preisgebung aller Selbständigkeit. Nun hat, wie wir sahen und wie unten näher zu zeigen sein wird, die Bewegung der Kultur selbst eine neue Lage heraufgeführt, nun drängt die Kultur selbst zur Vertiefung und zur Erneuerung des Menschen, nun stehen die Schranken bloß natürlicher Kraftentwickelung deutlich vor Augen, nun ist auch die Zeit für ein neues Wirken des Christentums gekommen.

Nur dürfen wir uns die Probleme nicht zu leicht und einfach denken. Nun und nimmer kann es genügen, etwaige Mängel und Schäden der kirchlichen Fassung zu heben, sondern nur eine Neubelebung des Ganzen ist der neuen Aufgabe gewachsen; es handelt sich nicht bloß darum, dieses oder jenes innerhalb der Religion zu bessern und zu klären, sondern die Stellung der gesamten Religion im Ganzen des Lebens und zugleich ihr Grundbegriff bedarf einer Revision; wir können daher nicht einfach eine frühere Gestaltung wieder aufnehmen — Luther ebensowenig wie Thomas von Aquino —, wir dürfen überhaupt das Christentum nicht von einem konfessionellen, sondern müssen es vom allgemeinmenschlichen Gesichtspunkt aus behandeln. So ist die Gegenwart mehr vor große Aufgaben gestellt als schon in ihrer Förderung begriffen. Aber die Zeichen der Zeit sind deutlich genug, mit den Problemen des innersten Wesens des Menschen treten auch die der Religion immer mächtiger hervor, sie werden im kommenden Jahrhundert noch mehr die Gemüter erfüllen. Und in diesen Wandlungen wird sich — vielleicht durch schwere Katastrophen hindurch — erweisen, daß das Christentum nicht nur eine große Vergangenheit, sondern auch eine große Zukunft hat.

Dritter Teil.

Die Neuzeit.

A. Die Gesamtart der Neuzeit.

1. Die positiven Züge.

Der eigentümliche Geist der Neuzeit läßt sich nicht so leicht in Begriffe und Worte fassen. Schon deshalb nicht, weil das Neue äußerlich nicht wie ein selbständiger Quell hervorbricht und sofort seine eigene Bahn einschlägt, sondern zunächst nur verquickt mit Altem wirkt und nur dessen Entfaltung dienen will. Aber auch nachdem es ein Bewußtsein seiner Selbständigkeit und Überlegenheit gewonnen hat, drängt es nicht zu einer scharfen Ausprägung und Abgrenzung. Denn nun verwandelt sich die Sache rasch dahin, daß es gar nichts Besonderes neben anderem, sondern das Ganze, Allumfassende, Alleinmögliche sein will; alles Frühere sinkt ihm zu einer niedern Stufe herab, nunmehr erst scheint die Höhe des Lebens gewonnen, nun das Dunkel früherer Zeiten durch das helle Tageslicht verscheucht. Daß in Wahrheit die neue Art auch eigentümliche und problematische Behauptungen enthält, und daß auch diese Art durch ihre eigene Entfaltung ein immer mächtiger anschwellendes Gegenspiel hervorruft, das muß ein Hauptaugenmerk unserer Untersuchung bilden; bedürfen wir doch gegenüber der Neuzeit derselben innern Freiheit, die wir gegenüber anderen Zeiten, wenn nicht besitzen, so doch zu besitzen glauben. Nichts aber verhilft eher dazu als ein deutliches Erkennen der Eigentümlichkeit mit ihrer Größe, aber auch ihren Schranken.

Das neue Leben erwächst unter besonderen Umständen, und es erstarkt nur in der Arbeit an besonderen Aufgaben, es ist keineswegs nur die Entfaltung eines allgemeinen Prinzipes. Aber alle Fülle und alle Kraft der äußeren Antriebe hätte nun und nimmer schon eine neue Zeit heraufgeführt; der Mensch mußte innerlich vorbereitet sein,

um durch jene so gewaltig bewegt zu werden; innere Verschiebungen, Wandlungen aus dem Ganzen mußten aufstreben und in den besonderen Verhältnissen nur den Weg zur vollen Wirklichkeit finden.

Die Zeit, in der das Neue sich zu regen und rühren beginnt, ist von einem grundverschiedenen Lebensgefühl erfüllt, als jene müde Ausgangszeit, in der das Christentum seine kirchliche Gestalt abschloß. Was in neuen Völkern an geistiger Anlage schlummert, und was durch Jahrhunderte an Kraft gesammelt ist, das drängt nun endlich zu vollem Ausbruch; alle schweren Verwickelungen und Nöte erdrücken nicht ein starkes Kraftbewußtsein, nicht die Grundstimmung einer aufsteigenden Welt. Eine frische, ja überschäumende Lebenslust ist erwacht und treibt zu unermüdlicher Thätigkeit; der neuen Art kann es nicht genügen, nur das Erbteil früherer Zeiten zu übernehmen, sie will mit eigenen Augen sehen und aus eigener Empfindung leben; sie will sich nicht von einer vorgefundenen Welt nur in gewissen Wirkungen berühren lassen, sondern sie will alles mit eigener Thätigkeit ergreifen, alles in eigene Thätigkeit verwandeln. War jene Ausgangszeit voll des Verlangens, das Geistesleben von aller Verwickelung der Welt abzulösen und in einer weltüberlegenen Innerlichkeit bei sich selbst zu befestigen, so geht jetzt umgekehrt das Verlangen zur Welt, zu ihrer ganzen Weite und Fülle; war dort alle nähere Beschaffenheit der Dinge durchaus gleichgiltig geworden und das nächste Dasein zu farblosen Umrissen verblaßt, so gewinnen jetzt die Züge eine immer größere Deutlichkeit und enthüllen einen unermeßlichen Reichtum. Die Innerlichkeit fühlt sich nunmehr fest und kräftig genug, in die Welt einzugehen, ohne sich selbst zu verlieren; ihre Überlegenheit bekundet sich nicht mehr in einem Fliehen und Verwerfen, sondern in einem Umfassen und Beherrschen der Dinge.

Mit solchem Wachstum der Aktivität verwandelt sich die Hauptrichtung der Arbeit. In den früheren Lebensordnungen ging sie von der Welt zum Menschen, jetzt dagegen geht sie vom Menschen zur Welt. Dort schien der Mensch von vornherein ein Stück und Glied des großen Alls, dieses All war das Erste und Sicherste, seine Kräfte schienen in den innerlich auf das Ganze angewiesenen Mikrokosmos leicht überzuströmen, an der Aufrechterhaltung des Zusammenhanges aber alle Vernunft unsers Strebens zu liegen. Jetzt dagegen wird zum sichern Ausgangspunkt, zum archimedischen Punkt, von dem aus sich alle Welt bewegen läßt, das Subjekt; von ihm ist der Weg zu den Dingen erst zu bahnen, dem Subjekt muß sich alles darstellen und erweisen, mit der Entwickelung von ihm her aber wird es auch eine andere Beschaffenheit annehmen. So ist der Lebensprozeß bis

zum Grunde verändert, alles Überkommene, auch das scheinbar Felsenfeste, verliert seine Giltigkeit und muß sich neuen Maßen unterwerfen.

Ohne Zweifel kann das Subjekt eine solche Überlegenheit nicht entfalten, ohne daß sich seine Thätigkeit kräftiger bei sich selbst zusammenschließt und freier über die Welt des ersten Eindrucks hinaushebt. Daß nicht mehr wie früher das Unternehmen des Menschen rasch mit den Dingen zusammenfließt, sondern selbständiger ihnen entgegentritt, kühner mit ihnen schaltet, das bekundet sich namentlich in dem mächtigen Anschwellen der Gedankenarbeit auf dem Boden der Neuzeit. Die Gedankenarbeit führt und trägt alles Kulturleben, in allem Unternehmen scheidet sich schärfer Entwurf und Ausführung, die Ziele und Wege werden im voraus erörtert, Möglichkeiten erwogen, Umrisse versucht. So bilden den Kern des modernen Lebens die Entwickelung und der Kampf von Gedankengrößen, Ideen und Prinzipien; das ganze Dasein wird damit getränkt und zugleich ins Unsinnliche, Gedankenhafte, Ideelle gehoben. Dieses Vorantreten der Gedankenarbeit giebt der Wissenschaft eine unvergleichlich höhere Stellung als in den anderen Lebenssystemen. Sie übermittelt nicht mehr ein bloßes Abbild einer vorhandenen Wirklichkeit, sondern sie wird eine unentbehrliche Hilfe zum Aufbau einer neuen Wirklichkeit, sie steht mit ihren Theorien und Hypothesen im Kernpunkt des geistigen Schaffens, ja sie allein scheint es in die rechte Bahn zu bringen und über seine wahren Ziele aufzuklären. So führt durchgängig auf modernem Boden die Wissenschaft mit ihrem Prüfen und Entwerfen, ihrer Bildung, ihrer Reflexion die Arbeit an den Dingen; auch in den einzelnen Gebieten haben die Theorien die realen Bewegungen eingeleitet und mächtig verstärkt, so in der Kunst, so auf dem politischen und sozialen Gebiet, so auch in der Forschung selbst, indem hier allem voran die Erkenntnislehre die Bahn für eine glückliche Arbeit abzustecken hatte.

Solche Hegemonie der innern Thätigkeit ergiebt ein anderes Grundverhältnis von Geistigem und Sinnlichem, als es frühere Zeiten kannten. Beides kann nicht mehr rasch in einen einzigen Prozeß zusammenrinnen, ungeschieden ineinander verfließen, sondern es muß sich scharf scheiden, das Geistige aber den Anspruch erheben, das Sinnliche zu beherrschen, ja möglichst in sich umzuwandeln. Das Sinnliche hat hier seine Bedeutung nicht in dem, was es in unmittelbarer Berührung mitteilt, sondern als Ausdruck und Gefäß geistiger Größen; die Außenwelt wird durch die Forschung in Kräfte und Gesetze umgewandelt, und die äußeren Güter erscheinen nicht sowohl

wertvoll durch den sinnlichen Genuß, als durch die Entwickelung der Kraft, welche sie anregen.

So beginnt eine Verinnerlichung, eine Vergeistigung der ganzen Wirklichkeit. Aber wenn die Thätigkeit sich dabei nicht in ein Sondergebiet abschließen, sondern die Wahrheit und Unendlichkeit der Dinge umfassen will, so wird der Steigerung der Kraft eine Verstärkung des Widerstandes entsprechen. Je freier sich das Subjekt entwickelt und aus der überkommenen Vermengung mit den Dingen heraushebt, desto mehr wird auch das Objekt sich bemerklich machen; es wird seine eigentümliche Natur kräftiger ausprägen und deutlicher aussprechen. So wächst mit dem Subjekt zugleich die Welt, und aus der Scheidung entspringt ein objektives Weltbewußtsein, eine Erhebung des Lebens in den Stand voller Wachheit; die Dinge werden jetzt präziser gesehen, unbefangener gewürdigt, das menschliche Wirken hat sich energischer mit dem Gegenstande auseinanderzusetzen und ihn in seiner Art voller anzuerkennen. Daraus entstehen große Spaltungen und Spannungen, die Wirklichkeit scheint geteilt und droht auseinanderzubrechen, die Thätigkeit aber einer Lähmung zu verfallen.

Aber eben in dieser schwersten Krise erweist sich das höchste Vermögen und Vertrauen der geistigen Thätigkeit. Sie müßte den Widerständen erliegen, wäre sie etwas Geschlossenes und Begrenztes; sie darf sich ihnen überlegen fühlen, weil sie sich selbst ein Vermögen unbegrenzten Wachstums zutraut. Sie kann nicht nur nach außen hin immer größere Kraft entfalten, sie kann sich auch bei sich selbst erweitern und vertiefen, sie kann auch das in ihr eigenes Innere aufnehmen und sich in dem wiederfinden, was zuerst wie etwas Fremdes starren Widerstand leistete. Verwandelt sich aber die Thätigkeit von innen her zu einem Weltleben, so kann sie durch nichts erschüttert werden, was ihr von draußen her entgegenwirkt. Auf solches Weltwerden der Thätigkeit geht in Wahrheit der tiefste Zug des modernen Lebens; so kann es alle Unendlichkeit der Dinge in sich fassen und sich von göttlicher Kraft getragen wissen. Alsdann steht unser Thun der großen Wirklichkeit nicht mehr fremd gegenüber, sondern es bildet den Kern dieser Wirklichkeit selbst, es hat die Kraft des Ganzen hinter sich; nichts Anderes als das Leben des Ganzen ist es, das jetzt in unserer Arbeit wirkt und waltet, durch ihren Fortgang seine Vollendung sucht.

Wie aber der Geist zur Welt gehört, so gehört auch die Welt zum Geiste; es sind nur verschiedene Ansichten desselben Lebens, die sich von hier oder dort darbieten. Die Unterwerfung der Welt ist

zugleich eine Selbstentfaltung des Geistes, das Ringen mit der Unendlichkeit der Dinge zugleich ein Kampf um das eigene Selbst. So ist der Grundtrieb der ganzen Bewegung der Neuzeit das Verlangen nach Erreichung des eigenen Wesens, das Sichselbstsuchen des Geistes, der Aufstieg von einem unfertigen, gehemmten, ja schattenhaften zu einem vollen und wirklichen Leben; es ist kein besonderes Ziel, sondern das Ganze des eigenen Seins, das zur Aufgabe wird und stärker als irgend etwas Anderes zur Bethätigung aller Kräfte aufruft. Denn wenn das Leben durch seine Arbeit nicht dieses oder jenes hinzu erwerben will, sondern seine eigene Wahrheit und Wesenhaftigkeit erst erringen muß, so muß sich ein stürmischer Affekt, eine glühende Leidenschaft entzünden; es muß jenes nach Wirklichkeit dürsten wie die Schatten nach Blut, es muß die Dinge, ohne die jenes wahrhaftige Leben unerreichbar ist, mit aller Gewalt an sich ziehen und in sein eigenes Sein verwandeln. So wird die volle Wirklichkeit selbst zum höchsten Ideal, zur alle Werte umfassenden Größe, zum alles Streben beherrschenden Ziel.

Diese Fassung des Lebensprozesses duldet keine Kluft zwischen idealen Forderungen und realem Bestande; beides muß hier unaufhaltsam zu Einer Welt zusammenstreben. Denn das Ideale bedeutet hier nichts Anderes als die eigene, von der geistigen Arbeit nur vorweg genommene Tiefe der Dinge, und der Aufstieg von der Erscheinung zur Realität erfolgt nicht ohne die Hilfe jener vertiefenden Arbeit. Demgemäß drängt die Neuzeit — in bemerkenswertem Unterschiede von anderen Zeiten — mit ganzer Kraft dahin, alles Wirkliche vernünftig und alles Vernünftige wirklich zu machen.

So die ganze Wirklichkeit in sich ziehen kann die Thätigkeit nicht, ohne unermüdlich an sich selbst zu arbeiten, ohne eine unablässige Kritik am eigenen Wirken zu üben und sich immer mehr in sich selbst zu vertiefen. Der Unendlichkeit der Leistung entspricht eine volle Ursprünglichkeit des Schaffens. Es gilt auch im Innern alles Schicksal in Freiheit zu verwandeln, alle undurchsichtigen Bestände, alle starren Voraussetzungen aufzulösen und möglichst allen Inhalt rein aus der Thätigkeit zu erzeugen, zugleich aber diese zur vollen Autonomie eines weltumspannenden Schaffens zu erhöhen. Dem Aufstreben zu solcher Thätigkeit entspringt ein neuer Begriff des Glückes, grundverschieden von der antiken Eudämonie mit ihrem geschlossenen, zu sich selbst zurückkehrenden Wirken, grundverschieden auch von der altchristlichen Seligkeit mit ihrer weltüberlegenen Innerlichkeit.

Solche Wandlungen im Kern des Lebensprozesses müssen ihre

Folgen in alle Verzweigung erstrecken und überall den bisherigen Stand verändern. Einiges davon darf auch beim allgemeinen Überblick nicht unerwähnt bleiben. — Es entwickelt sich hier ein anderes Verhältnis von Gegenwart und Vergangenheit, eine andere Stellung zur Geschichte, als sie frühere Zeiten, als sie namentlich das Mittelalter besaß. Dort fühlte sich nicht die Gegenwart zu eigenem Schaffen berufen, sondern die Wahrheit galt als gefunden und bedurfte nur einer Aneignung; Tradition und Autorität beherrschten das Leben. Es entstand daraus aber kein Druck, weil bei minder wacher Lebensführung das Frühere nicht als etwas Fernes und Fremdes empfunden wurde, sondern unmittelbar mit der eigenen Zeit zusammenfloß. Vergangenheit und Gegenwart verschwammen in traumhafter Weise zu einem einzigen, ungeschiedenen Leben. Die kräftigere Entfaltung eigener Thätigkeit in den neuen Zusammenhängen macht die Gegenwart ungleich selbständiger; sie muß ihren eigenen Maßstab an die Dinge legen, alles Hergebrachte in ihrer Weise behandeln, sie wird sich damit — wenn auch zuerst unmerklich — von aller Vergangenheit abheben. Eine unmittelbarere und kräftigere Art des Lebens macht auch dort aus dem Frühern etwas Neues, wo sie es bloß gegen vermeintliche Verfälschung wiederherzustellen glaubt. So fanden wir in der Reformation nicht sowohl ein altes als ein neues Christentum, so bedeutet auch die Renaissance keineswegs eine bloße Wiederaufnahme der Antike. Auch wenn antike, namentlich spätantike Lebensanschauungen, wie der Neuplatonismus und der Stoicismus, in der Neuzeit wiedererwachen und begeisterte Anhänger finden, es ist in aller Übereinstimmung der Begriffe und Lehren der Sinn und die Kraft des Ganzen durchaus verwandelt: was in einer stagnierenden Welt den Individuen einen moralischen oder religiösen Halt bot, das wird jetzt freudiger der Welt zugewandt, zeigt an ihr seine Macht und hilft, die Wirklichkeit der Vernunft zu unterwerfen. Gelangt aber endlich die selbständige Art der Gegenwart zu deutlichem Bewußtsein, so entstehen Aufgaben über Aufgaben. Nun gilt es das Fremde abzugrenzen und bei sich selbst aufzusuchen; je klarer sich die Zeiten scheiden, desto fruchtbarer werden ihre Beziehungen. Einmal das Streben, die jetzige Lage als das Endglied einer großen Kette zu verstehen, vom Werden her das Sein durchsichtig zu machen; zugleich aber das Verlangen, die Gegenwart durch große Leistungen der Vergangenheit zu ergänzen, ja mit Hilfe der Geschichte von der Gegenwart des bloßen Augenblicks zu einer alle Zeiten umfassenden Gegenwart aufzusteigen. In solchen Bewegungen muß sich eine größere Freiheit und Wachheit des Lebens entwickeln, eine Sonderung von

Wesentlichem und Nebensächlichem vollziehen, das Leben sich mehr und mehr seiner eigenen Tiefe bemächtigen.

In anderer Richtung wirkt die Steigerung der Thätigkeit zur Erhöhung des Individuums gegenüber allen Organisationen, die es vorher zu einem bloßen Bestandteil herabdrückten. Die älteren Lebenssysteme befaßten sich vornehmlich mit dem Ganzen und seiner Ordnung; ihm sollte sich der Einzelne gliedmäßig einfügen, von ihm erhielt er alle Wahrheit zugeführt. Die Neuzeit hingegen datiert ihren Ursprung von dem Sichlosreißen oder doch Heraustreten des Individuums aus den überkommenen Zusammenhängen; sie müßte sich selbst verleugnen, wollte sie nicht den Einzelnen zur Hauptstätte des Lebens und zugleich statt der Ordnung die Freiheit zur leitenden Idee aller Gestaltung machen. Aber mit der Freiheit erwachen ungeheure Probleme; sie droht ins Leere zu fallen und muß einen Inhalt erst suchen, sie scheint die Individuen mehr in gegenseitigen Kampf als zu fruchtbarem Zusammenwirken zu treiben. Aber die Neuzeit hat diese Probleme mutig aufgenommen, sie hat mit der Idee des Mikrokosmos vollen Ernst gemacht und im eigenen Innern des Menschen die bindenden Kräfte aufzudecken versucht, denen er draußen entwachsen war. An Verwickelungen und auch Rückschlägen hat es dabei nicht gefehlt, und noch immer ist das Werk unvollendet, aber in den Bewegungen ist die gewaltigste Bereicherung und Vertiefung des Lebens erfolgt, der sich auch die nicht entziehen können, welche zu den alten Organisationen zurückkehren möchten.

Die Individualisierung und Differenzierung beschränkt sich nicht auf die allgemeine Lebensform, sie erstreckt sich auch auf die Weltansicht und treibt sie durch die Auflösung aller ungeschiedenen Masse und die Wendung zum Individuellen, Kleinen, Diskreten in völlig neue Bahnen. Das eben giebt der Naturforschung der Neuzeit einen eigentümlichen Charakter, ja erhebt sie allererst zur echten Forschung, daß die bisher als kontinuierlich behandelten Größen: Raum, Zeit, Bewegung in diskrete Teile zerlegt und zugleich einer Messung eröffnet werden. Erst seitdem giebt es eine exakte Naturbegreifung. Auch im Reich des Organischen werden die kleinsten Gebilde aufgesucht und aus ihrer Zusammensetzung alle Gestaltung erklärt; ähnlich wird das Seelenleben in seine kleinsten Fasern verfolgt und der Stand der Gesellschaft auf die Kräfte und Triebe der Individuen zurückgeführt. Überall besagt das Ausgehen vom Kleinsten nicht nur eine Klärung und Schärfung des Erkennens, sondern bei der Zugänglichkeit und Beweglichkeit des Kleinen auch eine Ausbildung von Macht über die Dinge; aus der exakten Begreifung wächst die Technik

hervor und wird mit ihrer Umwandlung aller Verhältnisse und ihrer Entfachung stolzen Kraftgefühls ein Hauptstück des modernen Lebens.

Für unser Problem von noch unmittelbarerer Bedeutung ist die Auflösung des überkommenen metaphysisch-hierarchischen Kultursystems, die Emancipation der einzelnen Lebensgebiete zu voller Selbständigkeit. Bis auf Aristoteles zurück reicht eine Ordnung der geistigen Arbeit, in der ein Grundcharakter des Lebens gleich zu Beginn durch eine spekulative oder religiöse Behandlung prinzipieller Art festgelegt und abgeschlossen wurde; von jenem Höhepunkte erhielten die einzelnen Gebiete Wahrheiten mitgeteilt, die sie nur aufzunehmen und anzuwenden, nicht aber selbständig zu prüfen und umzubilden hatten. Die Erstreckung ursprünglichen Lebens über die ganze Weite des Daseins, wie sie den Charakter der Neuzeit bilden hilft, bewirkt darin eine große Veränderung: die einzelnen Gebiete, z. B. Wissenschaft und Kunst, politisches und ökonomisches Leben, sprengen jene Fesseln und erringen eine Selbständigkeit, sie schließen sich fester zu großen Komplexen zusammen, wollen auch die letzten Wahrheiten innerhalb ihres eigenen Bereiches erwiesen sehen und fühlen sich stark genug, aus eigenem Vermögen charakteristische Lebensführungen und Weltbilder zu entwickeln, deren jede den ganzen Menschen für sich zu gewinnen sucht. So entstehen verschiedene Lebensströme, unvergleichlich reicher spricht sich bei so mannigfachen Durchschnitten die Erfahrung aus, und das Dasein wird in hohem Grade gehaltvoller. Aber zugleich eröffnet sich auch die Aussicht auf schwere Verwickelungen und Zusammenstöße. Soll nicht aller Zusammenhang des Lebens verloren gehen, so muß eine Einheit jenseit der Fläche der einzelnen Gebiete gesucht und der Lebensprozeß hinter sie zurückverlegt werden; was aber dort an zusammenhaltenden Größen entsteht, kann jetzt nur als ein Entwurf gelten der sich an den Erfahrungen der besonderen Gebiete zu bewähren, zu berichtigen, weiterzubilden hat; eine unablässige Wechselwirkung vom einen zum andern wird jetzt ein notwendiges Erfordernis zur Frische und Gesundheit des Lebens. Wiederum erscheint ein großes Problem und eine bleibende Aufgabe in dem, was frühere Zeiten rasch zu fertigem Abschluß brachten.

Auch von dieser Seite erwächst ein Widerstand gegen die bloßreligiöse Gestaltung des Lebens, wie sie das Mittelalter beherrschte; es wirkt nunmehr alles zusammen, die spezifisch religiöse Lebensführung durch das Ideal einer allgemeinen Kultur zu ersetzen. Es fehlt durchaus die Stimmung und der Antrieb, alles Streben auf das Suchen von Trost und Hilfe bei weltüberlegenen Mächten zu kon-

zentrieren; man findet vielmehr das Göttliche in der Schönheit, der Ordnung, dem Leben der Welt selbst und weiß auch die geistige Arbeit mit ihrer Denkthätigkeit ihm sicher verbunden. Im geistigen Schaffen weicht der supranaturalistische Theismus einem weltfreudigen Pantheismus; ja es wird immer schwerer, den religiösen Gedanken überhaupt festzuhalten. Denn mehr und mehr ist es der Sachgehalt der Dinge selbst, welcher das Interesse beherrscht und die Arbeit erfüllt, nicht ihre Beziehung auf ein höchstes Wesen; eine Vernunft scheint durch die ganze Welt ausgegossen und keiner Begründung in einer überweltlichen Macht bedürftig. So sehen wir nach und nach sich alle einzelnen Gebiete von der Religion emancipieren, die Wissenschaft wie die Kunst, die Moral wie das Recht; durchgängig erscheint die bloß religiöse Beziehung als zu eng, zu einseitig. Als eine Befreiung von solcher Enge erhebt sich jetzt das Ideal einer allgemeinmenschlichen Kultur, der Erweckung und Entfaltung alles uns möglichen Lebens, der Erneuerung des ganzen Daseins aus selbständiger, mündiger, männlicher Thätigkeit, der Bildung eines universalen Menschen, in dem sich alle Mannigfaltigkeit zur Einheit verbindet. In dem Ganzen seiner Ausprägung ist solches Streben ein eigenes Werk der Neuzeit. Denn wenn das Altertum unverkennbar gewisse Analogien bietet, so ist in der klassischen Zeit alle Bewegung an eine nationale Art gebunden, in der Ausgangszeit aber zieht sich die geistige Arbeit auf das Individuum zurück und wagt nicht eine Umbildung des ganzen Daseins. Dies aber ist es, was die moderne Kulturidee sich zutraut, und worin sie den stärksten Antrieb zu freudigem Schaffen findet. Nie hat vorher so eine geistige Bewegung das stolze Bewußtsein der Selbstgenugsamkeit gehabt, nie hat eine so umwandelnd in den Weltstand eingegriffen. Dieses neue Leben ist in seinem innersten Wesen nicht exklusiver Art, es kann alles aufnehmen, was ihm übermittelt wird, und auf seinem Boden zu neuer Wirkung bringen; es ist nicht starr in eine besondere Natur abgeschlossen, sondern es kann sich nach den Erfahrungen weiterbilden und umbilden, es kann Schranken an sich selbst erkennen und überwinden. So mag es in siegreichem Zuge sich mehr und mehr wahrer Universalität annähern, allen Widerstand niederwerfen, sich als das Normalleben fühlen, dem alle Vergangenheit als Vorbereitung, alle Zukunft aber als Weiterführung dient.

2. Die Verwickelungen und die Schranken der modernen Art.

Es kann aber die Neuzeit nicht so groß von sich denken, ohne auch gewaltige Probleme und Gefahren in sich selbst anzuerkennen.

Ihre Aufgabe ergreifen und fördern kann sie nur, wenn sich die geistige Thätigkeit befreit von der Zufälligkeit der natürlichen Lage, wenn sie einen kosmischen Charakter ausbildet und sich dabei in sicherm Zusammenhange mit den letzten Gründen, ja als den Kern aller Wirklichkeit weiß. Es lauert hier jedoch nicht nur beständig die Gefahr, daß das sinnliche Einzelwesen alle Ansprüche der geistigen Arbeit für sich selbst erhebt und damit den ganzen Lebensprozeß ins Kleine, Flache, Flüchtige wendet, auch bei sich kann jene Arbeit einer Ablösung von der Wirklichkeit und damit einer Vereinsamung verfallen. Sie steht für unser Bewußtsein nicht von Haus aus mitten in den Dingen, sondern sie muß sich den Weg dahin erst bahnen. Welche Gewähr hat sie, bei diesem Unternehmen nicht irre zu gehen, die Berührung mit der Wirklichkeit zu verfehlen und sich schließlich mit aller Anspannung in ein Netz subjektiver Gebilde zu verstricken? Die schaffende Arbeit sinkt dann zu mühseliger Reflexion, und der Lebensprozeß, dessen Wahrheit und Glück an der Erreichung eines substantiellen Charakters lag, scheint gebannt an das Reich der Phänomene und unterliegt damit peinigendem Zweifel, lähmender Ungewißheit. Aber nicht nur das geistige Vermögen, auch die Gesinnung, die innere Richtung des Ganzen ist nicht so klar und zweifellos. Wird die Entwickelung der Kräfte immer die Richtung auf das Wesenhafte einschlagen, wird sie nicht leicht abgelenkt werden in Nebenrichtungen, kann sie sich nicht verkehren zum Dienst selbstischer und parteiischer Interessen?

Kurz es ist klar, daß das neue Leben dem Menschen nicht mühelos zufällt, sondern daß es bei sich selbst einen Idealbegriff bedeutet und nur unter harten Mühen und Sorgen seine eigene Höhe wie den Punkt fruchtbaren Schaffens erklimmen kann. In Wirklichkeit ist die Neuzeit erfüllt von einem heißen Kampf des Menschen um sein eigenes Wesen. Großes und Kleines trifft in ihm zusammen; die Starrheit und Enge einer bloß punktuellen Existenz leistet hartnäckigen Widerstand; tiefer als irgend sonst reicht hier der Zweifel, weil er nicht einzelne Wahrheiten oder Lebensrichtungen, sondern das Ganze des Seins trifft, weil er nicht zunächst auf Gott oder die Welt, sondern auf das eigene innerste Wesen geht. Hier hat der Mensch den schlimmsten Feind im eigenen Busen, er ist schaffende und verneinende Kraft, Faust und Mephistopheles in Einer Person, er sieht sich von der ersehnten Höhe kosmischen und wesenhaften Lebens immer wieder zurückgeschleudert in die bloße Besonderheit und die Erscheinung. So ist die Neuzeit mit ihrer fruchtbaren Bewegung zugleich auch eine Zeit unablässiger Entzweiung und

schwersten Zweifels; sie ist weit aufgeregter als die früheren Epochen, weil sie den festen Punkt und mit ihm die Hauptrichtung des Lebensprozesses nicht vorfindet, sondern sie unter den härtesten Mühen erkämpfen muß.

Aber solche Verwickelungen liegen innerhalb der allgemeinen Idee des modernen Lebens und können, wenn auch nicht glatt gelöst, so doch zu mächtiger Anregung und Förderung gewandt werden. Bedenklicher ist es, wenn die geschichtliche Gestaltung der modernen Ideen nicht die innere Weite des tiefsten Antriebes festhält, sondern sich verengt und an problematische Behauptungen bindet, wenn der Kern bleibender Wahrheit zusammenwächst mit Stimmungen und Strebungen vorübergehender Art. Das aber ist in der That geschehen, und es ist daraus unsägliche Irrung und Verwirrung entstanden. Die thatsächliche Entwickelung des Durchschnittes der Neuzeit unterschätzt die Widerstände, welche sich der Lösung der Aufgabe entgegenstellen, sie glaubt mit kühnem Aufschwung sofort die Höhe glücklichen Schaffens zu gewinnen, sie identifiziert unbedenklich das Vermögen des Menschen mit dem Idealbegriff der Geistigkeit, sie kommt bei solcher optimistischen Gesinnung nicht zur vollen Erschließung der Erfahrung, nicht zu der möglichen und notwendigen Vertiefung des Lebens. Sie hat vor allem die Überzeugung, daß das Mehr der Kraft unmittelbar auch ein Mehr der Vernunft bedeute, und daß die Bewegung des Lebens im Grunde immer auf das Wesenhafte und Gute gehe; sie leugnet — bewußt oder unbewußt — ein radikales Böse, das den Fortgang von innen her hemmen und die Kraftentfaltung selbst ins Böse wenden könnte; sie macht sich auch keine Sorge darüber, ob sich nicht die einzelnen Kräfte bis zu wildem Kampf gegeneinanderkehren oder auch völlig auseinanderfallen mögen, sondern sie vertraut darauf, daß sich alles, wenn auch durch Spannungen und Wirren hindurch, immer wieder zusammenfinde und zur Lösung einer Gesamtaufgabe verbinde. Indem eine unmittelbare Gegenwart der Vernunft in der Wirklichkeit verfochten und alle Negation einer positiven Gestaltung eingefügt wird, kann die Neuzeit hoffen, in einem einzigen, sicher fortschreitenden Lebensprozeß alle Rätsel lösen und alles Dunkel lichten zu können.

Gegen diesen Optimismus, den Ausdruck ungebrochenen Kraftgefühls, hat aber die eigene Bewegung der Neuzeit immer stärkern Widerspruch erhoben. Je mehr die Zeit ihre eigene Art entfaltete, sich an der Erfahrung prüfte und neue Erfahrungen hervortrieb, desto größer wurden die Verwickelungen, desto mehr Probleme erschienen auch in den Grundlagen, desto weniger vermochte die bloße Steigerung

der Kraft schon eine Verwendung im Sinne der Vernunft zu verbürgen, desto zweifelhafter wurde dem modernen Leben die Lösung seiner Hauptaufgabe. Aus der ungeheuern Erregung der Kraft schienen dunkle und dämonische Mächte emporzusteigen; das erst so nahe geglaubte Ziel verschwand in immer weitere und immer nebelhaftere Ferne.

Schließlich aber gerät das Ziel selbst bei solchem Anschwellen der Widerstände in Zweifel und Anfechtung. Dem Durchschnitt der Neuzeit wird der ganze Lebensprozeß zur Bethätigung von Kraft, sei es in der Unterwerfung der Welt, sei es in der Bewegung und Durchleuchtung des Innenlebens. Je mehr aber die Kraftentfaltung auf Widerstände trifft und dadurch ins Stocken kommt, je mehr auch aus dem Gelingen Mißstände erwachsen, desto mehr wird der Gedanke und auch die Empfindung des Menschen über jene hinausgetrieben, desto weniger können wir gänzlich in die bloße Kraft aufgehen. Jetzt befriedigt die Antwort nicht mehr, daß wir wirken, um zu wirken, und leben, um zu leben; unabweisbar wird die Frage nach einem Sinn, einem innern Gehalt des Lebens jenseit aller Leistung. Wenn sich solche Zweifel verdichten, so kann ein Mißtrauen gegen alle bloße Kraft erwachen; alle ihre Bethätigung sinkt zu einer Außenseite herab, die für den tiefsten Grund des Wesens, für die Seele des Lebens nichts bietet. Greift aber die Empfindung um sich, daß alles Kulturgetriebe mit seiner Geschäftigkeit, seinem Lärm und seinen Leidenschaften an einer innern Leere krankt, das menschliche Dasein ins Flache und Profane zieht und den Durst nach Glück und Wahrheit ungestillt läßt, so muß die Grundstimmung völlig umschlagen. Denn je stürmischer der Lebensdrang war, solange eine freudige Hoffnung in dem Wirken das volle Wesen finden ließ, desto stärker muß der Widerwille gegen alle Hast und Mühe des Lebens werden, wenn Wirken und Wesen auseinanderbrechen, und wenn sich als bloße Oberfläche herausstellt, was den ganzen und innern Menschen einnehmen wollte. Das ist der Boden für den stärksten, für einen absoluten Pessimismus; wir wissen, daß dieser nirgends üppiger aufgeschossen ist als in der Neuzeit.

3. Die Gliederung der Neuzeit.

Bei so schweren inneren Verwickelungen bildet die Neuzeit durchaus nicht, was sie ihrer Idee nach sein möchte, eine in sicherer Abstufung fortschreitende Entwickelung. Sie muß immer von neuem um ihr Dasein kämpfen, ja sie ist, von der Gegenwirkung aus be-

trachtet, immer auch ein Kampf gegen sich selbst; der Selbstentwickelung entspricht eine Selbstverzehrung. Die Erschütterung erreicht freilich nicht die äußerste Höhe, weil die Geschichte einen großen Fonds von Innerlichkeit der Neuzeit übermittelt, aus dem sie den Prozeß nicht nur mannigfach ergänzen, sondern ihm auch einen starken Gegenhalt gewähren konnte. Das ist auch der tiefste Grund, weshalb die Neuzeit bei aller Abwendung vom Christentum, und zwar nicht bloß vom kirchlichen Christentum, nicht endgiltig mit ihm brechen konnte, sondern immer wieder zu ihm zurückkehrte; sie fand eben in ihm eine unentbehrliche Ergänzung des eigenen Strebens. Aber da sie beides nicht innerlich auszugleichen vermochte, so verblieb sie unter widerstreitenden Empfindungen und ward vom Christentum zugleich angezogen und abgestoßen. Die Ungeklärtheit der Lage ist hier augenscheinlich.

Solche innere Unfertigkeit der Neuzeit und solchen Kampf um das eigene Wesen erweist auch die Gliederung ihrer geschichtlichen Bewegung. Es wirkt in ihr von Anfang an ein Gegenspiel, aber zunächst erscheint es nur als ein Antrieb zu weiterem Schaffen und erschüttert nicht die Hoffnung eines raschen Sieges. Das ist die Zeit des positiven Aufbaus vom 15. bis 18. Jahrhundert. Daß aber auch dabei die Neuzeit sich selbst ein großes Problem bedeutet und ihr eigenes Wesen erst durch innere Wandlungen zu suchen hat, das zeigt die doppelte Gestaltung, die sie hier in Renaissance und Aufklärung entwickelt. Daß diese innerhalb der allgemeinen Idee der Neuzeit bis zu schroffem Gegensatz auseinandergehen, wird uns näher zu beschäftigen haben. Sobald aber das Gegenspiel jene allgemeine Idee selbst anficht und das moderne Leben in seinen tiefsten Grundlagen erschüttert, befinden wir uns in der Epoche der Kritik und der Erneuerungsversuche, die uns auch heute noch umfängt und die Menschheit in die verschiedensten Bahnen auseinandertreibt. So erfährt die Neuzeit nicht minder als das Christentum einen weiten Abstand zwischen der innersten Idee und der geschichtlichen Gestaltung, sie muß sich der Zufälligkeit besonderer Lagen erst entwinden, sie muß für Neubildungen freien Platz lassen und immerfort den härtesten Kampf um das vornehmlich durch eigene Irrung bedrohte Wesen führen. Aber auch hier zeigt sich der Kampf als der Vater der Dinge; durch die Erschütterungen sind unermeßliche Tiefen eröffnet, und was immer an der Neuzeit unfertig bleiben mag, so sehr hat sie die Gestalt des Lebens verwandelt, und mit so überzeugender Kraft hält sie diese Wandlung aufrecht, daß wir alle wohl innerhalb ihrer hart kämpfen, nicht aber aus ihr herauszutreten vermögen.

B. Der Aufbau der neuen Welt.

1. Die Renaissance.

a. Der Grundcharakter der Renaissance.

Nach glänzenden Arbeiten ausgezeichneter Forscher besteht darüber heute kein Zweifel, daß die Renaissance nicht bloß eine Wiederaufnahme des klassischen Altertums, sondern an erster Stelle eine Entwickelung modernen Lebens bedeutet. Es ist Italien, wo unter der Gunst besonderer Umstände dieses Leben zuerst zur Selbständigkeit gelangt; so verschmelzen seine allgemeinen Züge aufs engste mit der Eigentümlichkeit italienischer Volksart. Als das Hauptmittel völliger Durchbildung wird dann das klassische Altertum ergriffen; man hätte sich ihm nicht so nahe fühlen und es so unmittelbar mit dem eigenen Schaffen verknüpfen können, wenn nicht thatsächlich in wichtigen Zügen eine nahe Verwandtschaft bestünde, die das Hier und das Dort über das Mittelalter hinaus sich die Hand reichen ließ. Diese gemeinsamen Züge seien vor allem herausgehoben.

Der Antike unvergleichlich näher als dem Mittelalter steht die Renaissance in der Schätzung der Welt und der ihr zugewandten Arbeit. Die Zurückziehung des Lebens auf eine weltferne Innerlichkeit, wie die Ausgangszeit sie vollzogen hatte, kann den von schwellender Kraft bewegten modernen Geist nicht mehr festhalten, er fühlt sich immer unwiderstehlicher zur Welt hingezogen, bis sich der Schwerpunkt des Lebens dahin verlegt und jene Überwelt zu einem bloßen Hintergrunde wird, der die stärksten Affekte nicht mehr aufregt. Diese Wandlung erfolgt nicht sowohl durch einen schroffen Bruch als durch eine allmähliche Verschiebung. Die Religion wird nicht angegriffen und abgestreift, aber sie verliert die strenge und starre Hoheit, mit der sie den mittelalterlichen Menschen beherrschte; sie nähert sich der unmittelbaren Anschauung und Empfindung, indem ihre Gestalten rein menschliche Züge annehmen und sich freundlich im menschlichen Kreise bewegen. Indem aber das Göttliche in das

Menschliche eingeht, wird zugleich das Menschliche gehoben; so vermindert sich der Abstand der Welten, unsere Wirklichkeit bildet nun nicht sowohl einen schroffen Gegensatz zum Göttlichen, als seinen Ausdruck und Widerschein. Namentlich die Kunst ist es, welche in dieser Richtung unserer Welt einen Idealgehalt verleiht und sie auch geistig zur Heimat des Menschen macht. Aber wenn sie das Diesseits erhöht, sie läßt zugleich das Jenseits stehen und giebt auch ihm die menschlichsten und liebenswürdigsten Züge; ein starkes Lebensgefühl umfaßt mit solcher Freude beide Welten, daß ein Widerspruch noch nicht zur Empfindung kommt. So zeigt z. B. die Hauskapelle der Mediceer nebeneinander die künstlerische Ausschmückung des Diesseits und die lebendige Vergegenwärtigung eines schönen Jenseits. In gleicher Gesinnung empfindet man keinen Widerspruch zwischen der Begeisterung für das Altertum und der christlichen Frömmigkeit; die platonische Akademie, diese höchste philosophische Schöpfung der Renaissance, kann es sich zum Ziel setzen, Altertum und Christentum zu einer vollen Harmonie zu verbinden.

Aber die Wandlung, welche sich dem Bewußtsein oft versteckt, steht thatsächlich in mächtiger Wirkung. Das Bild der Welt gewinnt bei sich selbst einen engern Zusammenhang; Natur und Innenwelt, einander so lange verfeindete Mächte, streben wieder zu näherer Verbindung; die Natur erhält die Beseelung zurück, für die das Altertum bis zu seinem letzten Atemzuge gestritten hatte. Die Hauptsache für unsere Betrachtung ist aber die Ausbildung eines weltlichen Kreises neben der Kirche, eines neuen geistigen Mediums, das seine Angehörigen mit eigentümlichen Interessen und Aufgaben umfängt und zunächst in Italien, dann aber im ganzen westlichen Europa, alle Gebildeten zu einem innern Zusammenhange verbindet.

Sodann scheint die Antike neu aufzusteigen in der Rückkehr zur Schätzung der Form. Das alte Christentum sahen wir, angewidert von der leeren Form der späten Antike und mit ganzer Kraft auf die Rettung der unsterblichen Seele gerichtet, alle Sorge der Gesinnung zuwenden, die Form aber als etwas Gleichgiltiges, ja von der Hauptsache Ablenkendes zurückweisen. Die Gefahr der Barbarei bestand schon damals; sie wuchs mit dem Verblassen der antiken Kultur. Bei dem Sinken des Lebensstandes im Mittelalter vergröberte sich die Sache, aus der Sorge für den Inhalt wird eine Anhäufung bloßen Stoffes, und es droht dieser Stoff mit seinem seelenlosen Wust allen Geist zu erdrücken. Nun kommt wieder die andere Seite obenauf, und es wirkt wie eine Befreiung und Erhöhung, wenn die Form die alte Stellung wiedergewinnt, wenn ein jugendfrisches Streben erwacht,

alles charakterlose und chaotische Durcheinander zu überwinden, deutlich zu scheiden und kräftig auszuprägen, das Gesonderte aber in einer umfassenden Gestalt neu zusammenzufügen. Solche Gestaltung erst scheint das Dasein von der rohen Natur zur Geistigkeit zu erheben, die Welt dem Menschen zu unterwerfen und zugleich eine heitere Freude über das ganze Dasein zu ergießen. Eine Bildung in diesem Sinne wird nun zur leitenden Idee, und es soll ein feiner Geschmack alle Lebensäußerung veredeln. Solche Bewegung werden wir vom Kleinen ins Große, vom Äußerlichsten ins Innerlichste reichen und alle Verzweigung durchdringen sehen.

Aber in aller Annäherung der Renaissance an das Altertum bleibt ein wesentlicher Unterschied. Was im Altertum den Menschen als die erste und natürliche Ansicht der Dinge umfing und dem Einzelnen mühelos zufiel, das war jetzt durch eigene Arbeit zu erkämpfen, das ließ sich nicht erreichen ohne ein mutiges Sichlosreißen von der nächsten Überlieferung. Damit wird das Ganze bewußter und aggressiver, das Hindurchgehen durch das Nein verschärft das Ja, die Wendung zur Welt wie zur Form zeigt die Stimmung einer Rückkehr aus langem Wahn zur unverlierbaren Wahrheit, die Freude der Genesung von schwerer Erkrankung. Verlangt schon das eine stärkere Entfaltung des Subjekts, so entwickelt überhaupt dieses auf dem neuen Boden eine unvergleichlich größere Kraft; wir sehen es sich weiter von der Weltumgebung abheben, ihr freier entgegentreten, mehr eigenes Vermögen gegen sie aufbieten. Überall macht es sich selbst zum Mittelpunkt des Lebens; mit solcher Wandlung im Kern aber muß sich das ganze Dasein verändern.

Es ist nicht leicht sich darüber Rechenschaft zu geben, wie der moderne Mensch in der Art der Renaissance seinen eigentümlichen Charakter gefunden hat. Ergebnisse der weltgeschichtlichen Entwickelung, sowie die besondere Art und das eigentümliche Geschick des geistig angeregten und beweglichen italienischen Volkes wirken dabei in enger Verflechtung. Zunächst war die alte Kultur in Italien nicht so ganz verschüttet, um nicht bei einiger Energie sich leicht wieder aufnehmen zu lassen. Dagegen hatte das Mittelalter hier seine eigentümliche Art nicht so stark ausgeprägt und so tief in das Leben eingesenkt wie im Norden. Dazu kommen die eigentümlichen, an sich höchst unglücklichen politischen Verhältnisse, die Zersplitterung der Staaten, die Erschütterung und Vernichtung legitimer Gewalten, die Verweisung des Einzelnen auf seine eigene Kraft und seine eigene Entscheidung. Thatsächlich sehen wir in Italien zuerst die Individuen nicht sowohl durch ihre Zugehörigkeit zu einem Stande, einer Zunft

und Gilde bestimmt als durch ihre eigene, alle Begrenzung von außen ablehnende Art; dem Menschen werden hier nicht als einem Exemplar einer Gattung aus seiner sozialen Stellung typische Züge aufgeprägt und seiner Arbeit feste Bahnen gewiesen, sondern er kann sich frei bewegen, muß selbst mit den Widerständen ringen, kann daher aber auch in sein Schaffen seine eigene Art hineinlegen. So entfalten sich thatsächlich die Individualitäten weit kräftiger und weit deutlicher als je zuvor; mit wieviel größerer geistiger Energie und mit wieviel schärfer umrissenen Zügen erheben sich vor unseren Augen die Gestalten der beginnenden Renaissance gegenüber denen des Mittelalters mit ihrer Gebundenheit und ihrer Gleichförmigkeit!

Eine echte Übergangserscheinung ist hier Dante. Im Stoff ist er noch durchaus mittelalterlich, und eben sein Hauptwerk zeigt ihn in dieser Hinsicht als den treuesten Schüler des mittelalterlichsten Denkers, des Thomas von Aquino. Aber zugleich waltet in seiner Empfindung und Behandlung eine so individuelle Selbständigkeit und so sichere Überlegenheit gegen alle Umgebung, es beseelt die Gedankenentwickelung eine so leidenschaftliche Erregung des persönlichen Wesens, und es ergreifen Liebe und Haß mit solcher Glut das ganze Weltall, daß wir uns damit unmittelbar auf die höchste Höhe modernen Lebens versetzt glauben.

Aber die welterneuernde Kraft des modernen Subjekts und der Siegeszug seiner Befreiung durch alle Kulturvölker ist nicht ganz zu verstehen ohne ein Zurückgehen auf die großen Wogen der weltgeschichtlichen Bewegung. Eine reine Innerlichkeit brauchte nicht erst von neuem aufgebracht zu werden, war doch schon die Ausgangszeit in schmerzlichen Kämpfen und Erschütterungen zu ihr vorgedrungen und hatte das ganze Mittelalter sie als einen Unter- und Nebenstrom treu festgehalten, nirgends mehr als im Leben und Weben der Mystik. Nun aber fühlt sie sich stark genug, solche Verpuppung abzustreifen und sich froh der ganzen Welt zuzuwenden; nun kann sie dem Individuum eine innere Unendlichkeit verheißen und es zu ihrer Entfaltung auf die Unendlichkeit der Dinge verweisen. So wird die Verinnerlichung des Daseins, jenes Vermächtnis einer absterbenden Welt, jetzt der Keim einer großen Zukunft voll unermeßlicher Aufgaben und Aussichten.

Es erscheint aber die größere Selbständigkeit des modernen Subjekts hauptsächlich in der schärfern Auseinandersetzung mit der Welt, in der deutlichern Scheidung dessen, was hierher oder dorthin gehört. So ist das Wachstum ein zweiseitiges: der größern Innerlichkeit des Geisteslebens entspricht eine reichere und kräftigere Gegen-

ständlichkeit der Dinge; beides aber bleibt in unablässiger Wechselwirkung, und aus solcher Wechselwirkung wird das Leben unvergleichlich frischer, wacher, gehaltvoller. „Im Mittelalter lagen die beiden Seiten des Bewußtseins — nach der Welt hin und nach dem Innern des Menschen selbst — wie unter einem gemeinsamen Schleier träumend oder halbwach. Der Schleier war gewoben aus Glauben, Kindesbefangenheit und Wahn; durch ihn hindurchgesehen erschienen Welt und Geschichte wundersam gefärbt, der Mensch aber erkannte sich nur als Rasse, Volk, Partei, Korporation, Familie oder sonst in irgend einer Form des Allgemeinen. In Italien zuerst verweht dieser Schleier in die Lüfte; es erwacht eine objektive Betrachtung und Behandlung des Staates und der sämtlichen Dinge dieser Welt überhaupt; daneben aber erhebt sich mit voller Macht das Subjektive, der Mensch wird geistiges Individuum und erkennt sich als solches“ (Burckhardt).

Solche Aufhebung des Verschwimmens des Menschen mit der Welt bewirkt eine weit kräftigere und freiere Bewegung aller seelischen Kräfte. Die Reflexion eilt voraus und ermittelt die Bahnen, sie will überall erwägen und berechnen, sie glaubt zugleich die Dinge bewegen, z. B. eine Staatsverfassung konstruieren zu können; sie kann sich aber nicht so viel zutrauen ohne ein enges Bündnis mit der Phantasie, einer ins Große gehenden Phantasie, welche kühne Synthesen wagt und aus der Zerstreutheit der Erscheinungen neue Zusammenhänge heraussieht. Nunmehr sollen die Dinge nicht stehen bleiben, wie man sie vorfindet; man unterwirft sie der Kritik, man erweist an ihnen seine Kraft und zwingt sie zum Gebrauch oder Genuß des Menschen; dafür muß man sie mannigfach umwandeln und unternimmt vieles, was sonst durchaus unmöglich dünkte. Auch das Gefühlsleben mit seinem Glücksverlangen ist grundverschieden von der mittelalterlichen Art, es läßt sich nicht durch Glaube und Hoffnung auf ein Jenseits vertrösten, sondern es will unmittelbar befriedigt sein und drängt mit stärksten Affekten nach vollem Glück. Durchgängig zeigt sich eine größere Gewecktheit und Bewußtheit, die alles Mystische verschmäht, aber auch für das Naive wenig Sinn hat.

Alle solche Verstärkung des subjektiven Lebens erfolgt aber nicht in einer Ablösung von der Welt, sondern in steter Beziehung auf sie und in regster Wechselwirkung mit ihr. Auf die Wirklichkeit bleibt immer der Sinn des Menschen gerichtet, nur an ihr können sich die Kräfte entfalten, nur aus ihr sich das Leben erfüllen. Es entwickelt sich hier ein energisches Streben, allen Nebel überkommener Vorurteile von den Dingen abzustreifen und sie ohne alle Illusionen in ihrem reinen Bestande zu erfassen, auf den Boden dieser nüchtern

und scharf erfaßten Wirklichkeit aber die eigene Thätigkeit zu stellen. Überall gilt es demnach, die Dinge erst recht zu entdecken, sie ruhiger zu fixieren und eindringlicher zu schildern. Damit gewinnt die Welt eine größere Festigkeit gegenüber dem Subjekt und eine klarere Gegenständlichkeit; hier zuerst läßt sich von einem objektiven Weltbewußtsein reden. Aber das Subjekt wird dadurch keineswegs erdrückt; ist doch seine Arbeit die Werkstätte, aus der jene Objektivierung hervorgeht.

So zeigen sich Subjekt und Objekt gegenseitig aufeinander angewiesen. Immerhin bleiben entgegengesetzte Pole, die leicht in feindliche Spannung geraten können; das Leben wird da seine Höhe erreichen, wo beides miteinander festgehalten, fruchtbar aufeinander bezogen und durch gemeinsame Arbeit gefördert wird. Dies aber geschieht in der Kunst, dem Schaffen vor allem, aber auch dem Betrachten. Denn wenn hier einerseits alle innere Bewegung zu einer sichtbaren Verkörperung strebt, so kann das draußen Befindliche nicht angeeignet werden ohne eine seelische Freude und Förderung; so ist hier eine innere Einigung des ganzen Lebens gefunden, und es ist das Schöne, durch welches das Leben den Weg zu seiner eigenen Verwirklichung findet; es ist die künstlerische Leistung, der Fortgang zum geistigen Schaffen, an dem hier alles Gelingen des Strebens liegt. Die bloße Gesinnung, die sich nicht dahin umzusetzen vermag, dünkt etwas Schattenhaftes, die moralische Beurteilung leicht etwas vom bloßen Subjekt den Dingen Aufgedrängtes. Leben und Schönheit in untrennbarem Bündnis, das wird das allbeherrschende Ideal.

In dieser Neubelebung der Schönheit ist der weite Abstand vom Altertum unverkennbar. Nunmehr ist das Schöne nicht bloß ein ruhiges Anschauen, ein Sichvergessen in den Gegenstand, sondern das Subjekt ist viel zu mächtig erregt, um nicht immer wieder zu sich zurückzukehren und die eigene Lebenssteigerung zu empfinden. Auch galt dort — wohl nicht im Durchschnittsleben, aber doch in der Welt der leitenden Denker — das Schöne dem Guten so nahe verschwistert, daß beides in einen einzigen Begriff zusammenwachsen konnte (*καλὸν κἀγαθόν*). Bei etwaiger Scheidung aber stellen alle Denker das Gute vor das Schöne, und ein Plato kann selbst die künstlerische Produktion einer moralisierenden Behandlung unterwerfen. In der Renaissance dagegen wird die Beziehung zur Moral mehr und mehr aufgegeben, das Schöne gewinnt volle Selbständigkeit gegen das Gute, und es läßt sich hier von einer spezifisch ästhetischen Lebensführung reden. Die Kunst wird damit nicht unmoralisch, aber

sie erzeugt, was sie an moralischer Kraft bedarf, rein aus sich selbst und bemißt es nach ihren eigenen Notwendigkeiten, sie hat ihre eigene geistige Atmosphäre und kann sich damit von dem Durchschnitt der umgebenden Verhältnisse weit entfernen. Seinen Hauptwert hat hier das Schöne als Werkzeug des Lebens, als das große Mittel der Entwickelung alles geistigen Vermögens. Die Formgebung dient hier dem Aufbau einer geistigen Wirklichkeit, der Herausarbeitung, Bethätigung und Genießung alles dessen, was im Menschen angelegt ist; was immer der ganze Lauf der Geschichte an Innerlichkeit bereitet hatte, das gelangt nun erst durch das Mittel künstlerischer Darstellung zu vollem Besitz und Genuß. Das eben giebt der Kunst der Renaissance, vornehmlich der Malerei, ihre einzigartige Bedeutung und ihre unvergängliche Macht, daß in ihr der Mensch der Neuzeit zur vollen Wirklichkeit aufstrebt; das Bild ist hier nicht der Abdruck einer im wesentlichen schon fertigen Sache, sondern seine Gestaltung bringt das Leben selbst vorwärts, das Sichselbstfinden ist zugleich ein Sichselbsterhöhen. So wird auch begreiflich, wie hier von der Kunst ein neues Lebensideal ausgehen kann, das Ideal des universalen, in allen seinen Äußerungen zur Harmonie gestimmten Menschen.

Auf solcher Höhe der Kunst kann sich aber das Schaffen nur in engerm Umkreise halten; jenseit dessen werden Subjektives und Objektives, Stimmung und Leistung nicht ein so glückliches Gleichgewicht erlangen, sondern es wird das eine das andere zurückdrängen und unter sich beugen. Einerseits die Richtung alles Lebens auf subjektive Lust und schimmernde Pracht; hier ein durch künstlerischen Geschmack wohl veredeltes und gemäßigtes, aber höherer Zwecke entbehrendes Luxus- und Genußleben. Andererseits eine Ablösung der äußern Leistung von der Innerlichkeit, der Trieb, alle Umgebung der menschlichen Kraft zu unterwerfen, eine Bewegung zum bloß Nützlichen und Zweckmäßigen; hier eine reiche Ausbildung der Technik, ein Herstellen mechanischer, erst in der Hand großer Individuen leistungsfähiger Gebilde, aber zugleich eine starke Gleichgiltigkeit gegen die letzten Zwecke und den innern Stand des ganzen Menschen. Demnach spaltet sich das Hauptstreben in verschiedene Ströme und hat recht abweichende Höhenlagen. Aber alle Mannigfaltigkeit wirkt schließlich zu Einer Gesamtbewegung, die mit umwandelnder Kraft alle einzelnen Gebiete ergreift. Verfolgen wir nun etwas näher diese Umwandlung.

Große Veränderungen erfährt zunächst das Verhältnis zur Welt und Natur. Die Renaissance ist die Zeit der Reisen und Entdeckungen, ein mächtiger Drang ist erwacht, alle irgend zugängliche Wirklichkeit

in den eigenen Gesichtskreis zu ziehen und mit dem eigenen Leben zu verknüpfen. So wird jetzt die ganze Erde vom Kulturmenschen in Besitz genommen, er kann sie klaren Blickes überschauen, und sie hat bei solchem Überblick für ihn nichts Ungeheures und Überwältigendes mehr, ein Columbus kann das Wort sprechen: „Die Erde ist klein“. Aber nicht bloß in ihren großen Zügen, auch im nähern Detail soll die Wirklichkeit sich uns eröffnen und zum Genusse dienen. Es werden botanische Gärten angelegt, Menagerien gezeigt, in allem die Anschauung bereichert und neues Interesse erweckt.

Der Mensch der Renaissance will jedoch die Natur nicht bloß anschauen, er will sie auch beherrschen. Dabei aber bleibt er noch an enge Schranken gebannt und wird, wenn sein ungestümes Verlangen sich ihnen nicht fügen will, in schwere Irrungen verstrickt. Bedeutende Anfänge wissenschaftlicher Forschung sind vorhanden, und es steht am Ende des 15. Jahrhunderts Italien in der Mathematik und den Naturwissenschaften an der Spitze Europas, auch der Sinn für technische Erfindungen ist erwacht. Aber im großen und ganzen bleibt die Behandlung der Natur noch spekulativ und subjektiv, und die Arbeit findet noch keine sicheren Angriffspunkte. Durchgängig herrscht die Überzeugung von einer innern Beseelung der Natur, während die Einsicht in die Ausnahmslosigkeit ihrer Gesetze noch fehlt und daher das Wunderbare nicht erschrecken kann. Wenn zugleich der stürmische Lebensdrang zur Entwickelung einer Herrschaft über die Außenwelt treibt, so kann eine ungezügelte Phantasie den Menschen leicht mit fortreißen und in die trüben Regionen der Magie führen. So schießen Zauberwesen und Aberglaube üppiger auf als im Mittelalter; die Natur, die sich noch nicht durchschauen läßt, soll durch geheime Künste überlistet und in den Dienst des Menschen gezwungen werden. Das Schlimmste aber ist der Hexenglaube, dessen schwerer Alp und dessen entsetzliches Blutvergießen freilich weit mehr die nordischen Länder als Italien bedrückt und geschädigt hat. Aber die Wehrlosigkeit gegen Aberglauben und Zauberwesen ist ein durchgehender Zug im Bilde des Menschen der Renaissance.

Weit glücklicher ist er in der Entwickelung einer künstlerischen Anschauung der Natur und der Ausbildung eines seelischen Verkehrs mit ihr. Damit erfolgt eine unverlierbare Bereicherung des Geisteslebens. Der Mensch des Mittelalters hatte viel zu wenig innere Selbständigkeit gegenüber der Umgebung und war in seiner Empfindung viel zu naiv, um über einzelne zerstreute Eindrücke hinauszukommen; das spätere Altertum bietet mehr Verwandtschaft, da auch hier die Natur den Menschen seelisch näher berührt. Aber sie blieb ihm dort

mehr eine behagliche und wohlthuende Umgebung, als daß sie zu einer innern Erweiterung seines Wesens gedient hätte. Weit bedeutender wird sie der Renaissance, indem hier erst die Freude an der Gestalt der Landschaft aufgeht, es zugleich mächtiger zur Schilderung treibt und das Naturgefühl eine plastischere Durchbildung erlangt. Nun kann die Natur sich zum Ganzen eines Bildes zusammenfassen, eine Seele gewinnen und befreiend, beruhigend, veredelnd auf den Menschen wirken.

Am größten ist die umwandelnde Macht der neuen Bewegung im eigenen Kreise des Menschen. Vor allem entwickelt hier das Individuum ein unbezwingliches Streben, alle seine Kräfte in Bewegung zu setzen und alle Gebiete des Daseins damit zu umfassen; wo immer aber es sich bethätigt, große Leistungen, eine staunenswerte Virtuosität aufzubieten. Auf diesem Boden entsteht der von allen öffentlichen Angelegenheiten abgelöste, sich in freier geistiger Beschäftigung seinen Lebenskreis selbst gestaltende Privatmensch. Die stärkere Entfaltung des Individuellen aber ist aufs innigste verknüpft, ja bedingt durch eine klarere Erkenntnis der individuellen Art. Der Mensch beobachtet sich selbst wie andere genauer und liebt es, das Gesehene deutlich, ja drastisch zu schildern; die charakteristischen Züge von Personen, Ständen, Verhältnissen werden aufgesucht und scharfen Auges erfaßt; über dem Äußern wird das Innere nicht vergessen, und die Zeichnung von Seelenbildern erreicht eine bewunderungswürdige Höhe. So wird der Mensch mit der Fülle seines Lebens sich selbst objektiv; an dieser Stelle entspringt, nicht ohne Verbindung mit der spätern Antike, die Menschenkenntnis im Sinne der Neuzeit. Die Selbsterkenntnis des Menschen ist hier nicht mehr ein Grübeln über das moralische Befinden, sondern ein klares Durchschauen seines Vermögens und seiner Leistung, namentlich im Verhältnis zur Umgebung, die er beherrschen will. Mit solcher Selbsterkenntnis und solcher Objektivierung des Daseins wird das Leben in höherm Grade zu eigen gemacht und in seiner Kraft gehoben.

Auch das gemeinsame Dasein mit seinen mannigfachen Verhältnissen erfährt eine gänzliche Umbildung. Überall wird ein Wirken zur Anmut, Schönheit und Behaglichkeit aufgenommen, überall das Dasein zum Kunstwerk gestaltet. Es verfeinern sich die Sitten, es erwacht eine Freude an der Schönheit und Reinheit des sprachlichen Ausdrucks, der gesellige Verkehr wird veredelt, die Feste verschmelzen die Kunst mit dem Leben; überall sieht sich das Individuum zur Erweisung seiner Kraft, Geschicklichkeit und Fertigkeit aufgerufen. Es entsteht hier die gebildete Gesellschaft, in welcher der Einzelne

nach dem gilt, was er zur Belebung und Anregung seiner Umgebung beiträgt. Die Unterschiede der Geburt verblassen dabei, die Stände gleichen sich aus; um so mehr schließt sich der Kreis der Gebildeten gegen die Draußenstehenden ab, und es beginnt jene scharfe innere Scheidung der Menschheit in zwei Welten, ein Quell schwerster Verwickelungen und doch eine unumgängliche Notwendigkeit.

Völlig verändert ist auch der Anblick des Staates; sehen wir doch hier den modernen Kulturstaat aufsteigen mit seiner Richtung auf die weltlichen Interessen, seiner unbegrenzten Machtfülle, seinem Anspruch, in alle Verhältnisse einzugreifen. Das Staatsleben wird hier ganz auf den Boden der Wirklichkeit gestellt und all der unsichtbaren Zusammenhänge entkleidet, in welche das Mittelalter es gestellt hatte; nun ist der Staat nicht mehr ein Stück einer weltumfassenden göttlichen Ordnung, nun begreift er nicht mehr wie ein großer Organismus die Individuen als seine Glieder, hier „giebt es kein Lehnswesen im nordischen Sinne mit künstlich abgeleiteten Rechten“ (Burckhardt). Sondern die Staatswesen werden hier kunstvolle Mechanismen in der Hand großer Individuen oder auch Aristokratien, sie sollen möglichst Bedeutendes leisten und erreichen. Ein heißer Durst nach Macht und Erfolg im sichtbaren Dasein drängt die sittliche Beurteilung als ein bloßes Vorurteil zurück, ein Macchiavell formuliert in seinen harten Sätzen nur, was die Praxis seiner Zeit beherrscht, die „Staatsraison“ rechtfertigt im Bewußtsein dieser Zeit auch die verruchtesten Handlungen. Aber zugleich macht die Technik des Staatslebens die gewaltigsten Fortschritte. Wo alles so sehr auf die Bewältigung der faktischen Verhältnisse gerichtet ist, da verlangt die Thätigkeit die genaueste Kenntnis des eigenen Vermögens; so entspringt im Italien der Renaissance die Statistik. Weiter aber wird nicht nur die innere Verwaltung verbessert und in ein System gebracht, auch die Beziehungen nach außen werden mit unvergleichlich viel mehr Reflexion und Kunst behandelt; Italien, vornehmlich Venedig, ist die Heimat einer „auswärtigen“ Politik. Bis in die einzelnen Zweige hinein wirkt solche Erhebung zur Höhe technischer Gestaltung. So wird jetzt der Krieg zur Kunst und zieht alle Erfindungen in seinen Dienst, im Festungsbau werden die Italiener die Lehrer von ganz Europa; nicht minder hebt sich die Durchbildung des Finanzwesens; mit großem Eifer wirkt ferner der Staat zur Hebung der allgemeinen Wohlfahrt, für Gesundheit und Behagen des täglichen Lebens, der Städteanlagen u. s. w. Dabei trägt alle einzelnen Leistungen eine freudige Lust am Schaffen, an der Erweisung der Kraft, dem Gestalten der Dinge zur Vernunft. Auch verflicht sich überall mit der Arbeit

die Reflexion, mit der Leistung das Räsonnement, die Kritik, die Beschreibung. Namentlich wird Florenz mit seinen großen Bewegungen zugleich die Heimat der politischen Doktrinen und Theorien.

Wie auf politischem Gebiet die Entwickelung von Kraft und Technik die moralische Beurteilung weit zurückdrängt, so ist dem Moralischen überhaupt der Boden der Renaissance nicht eben günstig. Nicht als ob es an Erweisung edler und humaner Gesinnung und an sittlich verehrungswerten Persönlichkeiten gefehlt hätte. Sie sind in reicher Fülle vorhanden. Aber es fehlen zusammenhaltende sittliche Mächte, die dem Individuum mit sicherer Überlegenheit entgegentreten, einen Zwang gegen seine Neigungen üben und es über seinen natürlichen Stand hinausheben könnten. Vielmehr bleibt hier alles auf die individuelle Art mit ihrer Zufälligkeit gestellt. Eine von Haus aus edle Anlage kann sich bei der herrschenden Freiheit zu schönster Blüte entfalten, aber es ist auch freier Platz für Kraft- und Gewaltmenschen grauenhafter Art, für Bestien in Menschengestalt, die das Verbrechen wie eine Kunst betreiben. Der Durchschnitt bietet namentlich ein merkwürdiges Nebeneinander von Höherm und Niederm, von Edlem und Gemeinem in derselben Persönlichkeit; offenbar fehlt eine sittliche Erziehung, und es bleibt das moralische Benehmen unter vorwiegendem Einfluß der Naturanlage; sobald sich die Moral der Natur entgegenstellt, wird sie als ein Druck empfunden und dann leicht als ein bloßer Wahn verworfen, der die volle Entwickelung der Kraft lähmt und an einer objektiven Behandlung der Dinge hindert.

Am ehesten übt ein Gegengewicht gegen niedere Begierden das Verlangen nach Ruhm und Unsterblichkeit, sowie die mehr negative Form des Strebens nach Geschätztsein: das moderne Ehrgefühl, das Verlangen nach Geltung des Individuums in seinem sozialen Kreise. Aber diese Antriebe sind von Haus aus mehr auf den Schein als auf die Substanz des Guten gerichtet und können leicht statt der Sache ihrer Karikatur dienen. Man muß sehr optimistisch vom Menschen denken, um bei solcher Begründung des sittlichen Lebens auf das bloße Individuum, bei solchem Verzicht auf eine sittliche Welt einen leidlich befriedigenden Gesamtstand zu erwarten. In Wahrheit ist die moralische Atmosphäre der Renaissance durch und durch verdorben, und es kann alle Schönheit und Reinheit der höchsten Kunstleistungen nicht den moralischen Abgrund verdecken, der sich vor dieser Zeit eröffnet, und den schließlich auch sie selbst zu empfinden beginnt. Dieser Mangel an moralischer Kraft machte die Renaissance durchaus unfähig, dauernd die Führung der Neuzeit zu übernehmen;

nicht erst die Reformation und die Gegenreformation haben sie daran gehindert.

Die Religion verdankt der Renaissance die Veranschaulichung und Belebung ihres ganzen Reiches durch die Kunst und damit eine Befestigung ihrer Stellung im modernen Leben weit über die Kirche hinaus. Aber die allgemeine Stimmung der Renaissance entspricht wenig solcher Leistung der Kunst. Das Volk lebt in dumpfem Aberglauben fort und empfängt eine stärkere Anregung fast nur durch die magischen Elemente der Religion, durch das Heidnische, das sich auch auf christlichem Boden forterhalten hat. Die mittleren und höheren Stände verbinden eine starke Antipathie gegen das Thun und Treiben der Kirche mit einer Akkommodation an die kirchlichen Gewalten; auch können sie sich der Wirkung jenes Magischen nicht entziehen und möchten namentlich für den Todesfall gern gesichert sein. Im Grunde aber ist die Gesinnung durchaus weltlich, und es sind vornehmlich die Weltangelegenheiten, wofür die Religion etwas leisten soll. Aber der Lebensdrang und das Verlangen, Großes und Glänzendes in diesem Dasein zu erreichen, läßt auch den Widerstand der Dinge aufs schwerste empfinden und richtet die Gedanken auf das Schicksal und sein geheimnisvolles Walten. Man möchte, wenn ein Eingreifen versagt ist, wenigstens im voraus wissen und sich danach einrichten; so finden wir bei der im Grunde ungläubigen und skeptischen Zeit Schicksalsglauben, Astrologie, ja Zauberwesen in üppigem Aufwuchern. Gegenüber solchem Durchschnitt entwickelt sich freilich in hochgesinnten Naturen und auserwählten Kreisen eine edlere und tiefere Religion, eine Religion ihrer selbst willen. Hier erhebt sich das Streben über alle sichtbaren und endlichen Formen, die Idee einer universalen Religion keimt auf, das freudige Lebensgefühl der Renaissance verklärt sich hier wohl zu einem, Theismus und Pantheismus umschlingenden Panentheismus, der den Menschen zu unendlichem Leben erhöhen will, indem er ihn dem Göttlichen unterordnet. Fruchtbare Impulse zur Befreiung und Erweiterung des modernen Gedankenlebens sind von hier ausgegangen. Aber so wohlthuend und anziehend hier das Bild einzelner Persönlichkeiten ist, es sei nicht vergessen, daß wir es bei ihnen nicht sowohl mit einer Religion der sittlichen Läuterung als der Weltanschauung zu thun haben; die christlichen Grundprobleme der Sünde und der Erlösung verschwinden ganz vor der spekulativen und ästhetischen Betrachtung des Weltalls und der davon erhofften Erweiterung des Seins. Daher mußten die Anhänger der Reformation in Italien vereinzelt bleiben. Sie haben dann freilich mit besonderer Kraft eine freiere und uni-

versalere Denkart vertreten und dafür Gut und Blut zu opfern verstanden. Aber zu bleibender Wirkung kamen sie nur fern von ihrer Heimat; eine allgemeine religiöse Bewegung zu erzeugen, war der Boden der Renaissance mit seinem Ideal der Kraft und Schönheit keineswegs geeignet.

Nun können wir uns zu den hauptsächlichsten philosophischen Lebensanschauungen der Renaissance wenden. Eine kurze Fassung kann dabei genügen, da diese Epoche im Gebiet reinen Denkens keine Leistungen ersten Ranges, keine mit ursprünglichem Schaffen neue Tiefen eröffnenden Persönlichkeiten bietet, sondern die Bewegung noch in schwankender Mitte zwischen Altem und Neuem verbleibt. Aber dafür erscheint eine große Fülle mannigfacher Gestalten; es ist schon eine Beschränkung, wenn wir drei Hauptrichtungen als die wichtigsten hervorheben und Systeme der kosmischen Spekulation, der menschlichen Lebenskunst, der technischen Bewältigung der Natur in ihren besten Vertretern darzustellen suchen.

b. Die kosmische Spekulation. Nikolaus von Kues und Giordano Bruno.

Ihren reinsten philosophischen Ausdruck findet die Renaissance in den Systemen der kosmischen Spekulation, deren Beginn Nikolaus von Kues, deren Höhe Giordano Bruno bildet, jener noch dem Mittelalter mannigfach verwachsen, dieser voll des Bewußtseins einer neuen Zeit, jener als Kardinal eine gefeierte Größe der Kirche, dieser von ihr als Ketzer verfolgt und verbrannt.

Diesen Denkern ist namentlich eigen die Wendung von den inneren Problemen des Menschen zur Erfassung des großen Alls, die Hoffnung, durch die Einigung mit ihm ein weiteres und wahreres Leben zu gewinnen, die Forderung, das Engmenschliche aufzugeben, um dafür die Unendlichkeit der Dinge einzutauschen. Einen so hohen Wert aber besitzt das All nicht in seinem sinnlichen Befunde, sondern als Ausdruck des göttlichen Seins; so hat hier die Hingebung daran einen religiösen Hintergrund und empfängt aus ihm eine seelische Erwärmung. Ein Zusammenhang mit dem Neuplatonismus und der Mystik ist einleuchtend, namentlich verbindet mit ihnen die Überzeugung von der Begründung des Wesens aller Dinge in Gott, dem absoluten Sein. Aber dieser Gedanke nimmt jetzt eine neue und entgegengesetzte Richtung. Eine weltmüde Zeit hatte aus jenem Angewiesensein der Welt auf Gott den Antrieb gezogen, rasch von der bloßen Folge zum Ursprung aufzusteigen und sich von dem bunten Spiel der Erscheinungen auf die wesenhafte Einheit zurück-

zuziehen; ein lebensfrohes Geschlecht entnimmt daraus vielmehr die Aufforderung, sich eingehend mit der Welt zu befassen und sich unbefangen ihrer Fülle zu erfreuen, da das Göttliche allem innewohnt und uns aus allem entgegenscheint. Wenn aber durch solche Beziehung auf Gott den Denkern der Renaissance die Welt überhaupt wächst, so gewinnt sie dadurch besonders eine Einheit, eine allumspannende Harmonie, ein inneres Leben. Alles Nähere ist hier noch mitten im Fluß; in seiner Gestaltung erweist sich vornehmlich die Eigentümlichkeit der einzelnen Denker.

Nikolaus von Kues (1401—1464), deutscher Abkunft, aber den geistigen Zusammenhängen Italiens angehörig, steht noch halb im Mittelalter, doch ist das Neue schon kräftig genug aufgegangen, um sich zu verbinden und als Ganzes zu wirken. Die Überlegenheit Gottes über die Welt, wie seine Selbstgenugsamkeit werden vollauf anerkannt, und es erhält sich auch in der Fassung ihres Verhältnisses die überkommene dualistische Art. Aber wo die Spekulation sich kräftiger entfaltet, da erscheint das Streben, beide in einen innigern Zusammenhang des Wesens zu setzen, Schöpfer und Welt nicht schroff auseinanderzureißen. Die Welt enthält dasselbe Sein zur Vielheit entwickelt, was in Gott Eins ist. „Was ist die Welt anders als die Erscheinung des unsichtbaren Gottes, Gott anders als die Unsichtbarkeit des Sichtbaren?“ Das Geschaffene ist nicht plötzlich in der Zeit entstanden, es war vor seinem Erscheinen in unsichtbarem Vermögen ewig bei Gott. Gott wirkt nicht durch Mittelglieder, etwa die Ideen, sondern er ist unmittelbar durch alles thätig, er allein ist „Seele und Geist“ der ganzen Welt. Als Erweisung des unendlichen Seins kann die Welt keine Grenze haben, — diese Lehre des Nikolaus war später für Descartes eine willkommene Stütze. Aber da sie zugleich der göttlichen Einheit entsprechen muß, so wird sie in aller Grenzenlosigkeit einen Zusammenhang besitzen. Einen solchen sucht Nikolaus, indem er sie sowohl, in enger Verflechtung ästhetischer und mathematischer Begriffe, als ein harmonisch gefügtes Kunstwerk versteht, als auch sie in eine Stufenfolge verwandelt, die vom Kleinsten zum Größten ununterbrochen aufsteigt. Hier wie da bleibt in dem Streben zum Ganzen die Eigentümlichkeit des Einzelnen gewahrt, ein jedes hat seinen festen Platz und seine Aufgabe im Ganzen. „Kein Ding ist leer oder unnütz im Grunde der Natur. Denn jedes hat seine eigene Thätigkeit. Jede Vielheit verknüpft sich in harmonischer Ordnung zur Einheit, gleichwie viele Töne Eine Harmonie erklingen lassen und viele Glieder Einen Körper bilden. Der belebende Geist einigt den ganzen Körper und durch das Ganze die Glieder und Teile“.

Wenn daher der Mensch vor allem die Einheit des Ganzen zu suchen hat, um erst aus ihrer Ordnung das Besondere zu lieben, so besagt das keine Preisgebung des Individuums und keine Abschwächung seiner Eigentümlichkeit. „Wenn in einer Kammer viele Kerzen brennen und die Kammer von allen erleuchtet wird, so bleibt doch das Licht einer jeden Kerze geschieden von dem der anderen". Ja es erscheint hier schon die gewöhnlich Leibniz zugeschriebene Lehre, daß zwei Dinge einander nie völlig gleichen können, da sie sonst als dasselbe in Eins zusammenfallen würden.

Die Hauptsache ist aber, daß das Einzelwesen kein bloßer Teil des Ganzen bleibt, sondern unmittelbar bei sich selbst, jedes in seiner Weise, die Unendlichkeit des Seins und alle Fülle der Dinge zu erleben vermag, weil „Gott durch alles in allem ist und alles in Gott ist". Kraft des innern Zusammenhanges mit dem göttlichen Grunde aller Wirklichkeit ist namentlich der menschliche Geist, der Mikrokosmos, ein „göttliches Samenkorn, das aller Dinge Urbilder in sich trägt". Die Lebensbewegung erscheint von hier aus als eine Entfaltung weltumfassender Innerlichkeit, als ein Weltwerden von innen her; wir sehen in diesen Zusammenhängen die Idee der Entwickelung im Sinne eines Fortschreitens aus sich selbst auftauchen. Allerdings sucht Nikolaus Gott keineswegs bloß von der Welt aus, für die religiöse Überzeugung steht obenan seine unmittelbare Erfassung bei sich selbst in mystischer Erhebung zum letzten Ursprung alles Seins. Auch erhält sich der mittelalterliche Gedanke, daß die Entwickelung (explicatio) als Auseinanderlegung der Einheit zur Vielheit geringer ist als die Einwickelung (complicatio), welche alle Mannigfaltigkeit in ungeschiedener Einheit enthält. Wenn aber bei Nikolaus das Leben in der Welt und die Bewegung von der Welt her eine größere Bedeutung erringt, so kommt das zum guten Teil daher, weil hier jenes Leben nicht durch eine starre Kluft gleichmäßig von Gott geschieden bleibt, sondern sich ihm immer mehr nähern und dadurch auch im eigenen Wesen unaufhörlich wachsen kann. Es ist das Zusammentreffen ewigen und zeitlichen, unendlichen und endlichen Seins in uns, das unserm Streben eine Rastlosigkeit einprägt und uns zugleich die Gewißheit eines stetigen Weiterkommens giebt. Die geschichtliche Wurzel der Idee eines unbegrenzten Fortschrittes liegt in der Einsenkung religiöser, ja mystischer Ideen in unsere Wirklichkeit.

Ein Verlangen nach dem unendlichen Sein erfüllt aber nicht nur den Menschengeist, sondern auch die Natur und versetzt auch sie in eine stete Unrast. Nichts in ihr ruht, die Erde, bisher der

feste Mittelpunkt des Alls, muß sich bewegen wie die anderen Weltkörper; ja nicht einmal das anscheinend Unbeweglichste, die Pole des Himmels, ist dem Wandel entzogen. Alles Erlöschen der Bewegung ist nur scheinbar. Selbst der Tod steht im Dienst des Lebens, denn nichts Anderes ist er als die „Scheidung (separatio) zur Mitteilung und Vervielfältigung des Wesens“.

Mit dem allen vollziehen sich große Wandlungen in den Grundbegriffen und in der allgemeinen Schätzung der Dinge. Bewegung und Veränderung waren seit Plato mit starker Ungunst behandelt und mehr noch in den mittelalterlichen Stimmungen als ein unstetes Welttreiben gegen die ewige Ruhe in Gott tief herabgesetzt. Nun werden sie einem frischern Lebensdrange wieder wertvoll, und auch das Thun mag sich froh mit ihnen befassen. Zugleich steigt die Bedeutung der Welt. Wie sie ihrer ganzen Ausdehnung nach auf Gott ruht und nach Gott strebt, so ist sie nirgends verächtlich; auch die Erde darf nicht gering gelten, bildet sie doch die Wohnstätte des menschlichen Geistes.

Auch die nähere Beschaffenheit der Thätigkeit zeigt hier mit dem Anschluß an die Vergangenheit deutliche Züge einer neuen Art. Nikolaus folgt dem Neuplatonismus und der Mystik in der Überzeugung, daß das Erkennen die Grundkraft des Menschen bildet und nur ein bis zum tiefsten Grunde durchdringendes Erkennen die Wesenseinigung mit Gott vollziehen kann. Unser Geist ist ein lebendiger Spiegel des Alls; ein Strahl göttlichen Denkens zu sein, darin besteht sein Wesen. Aber die mystische Kontemplation des Unendlichen, in dem alle Gegensätze zusammenfallen, nimmt ihn nicht gänzlich ein, auch die Mannigfaltigkeit der Dinge mit ihrem Leben zieht ihn an und entzückt ihn. Dabei verschmilzt das Verlangen nach Erkennen mit jener Idee eines endlosen Fortschrittes, und es wird zur Seele des Lebens ein Durst nach weiterm und weiterm Erkennen. „Immer mehr und mehr erkennen zu können ohne Ende, das ist die Ähnlichkeit mit der ewigen Weisheit. Immer möchte der Mensch, was er erkennt, mehr erkennen und was er liebt, mehr lieben, und die ganze Welt genügt ihm nicht, weil sie sein Verlangen nach Erkenntnis nicht stillt.“ In diesem Prozeß wächst aber das eigene Wesen des Geistes: „wie ein Feuer, das aus dem Kiesel erweckt ist, kann der Geist durch das Licht, das aus ihm strahlt, ohne Grenze wachsen“. Mit solcher Erhebung des Geistes von einer fest abgeschlossenen zu einer beweglichen und ins Unendliche steigerungsfähigen Größe gewinnt unsere Lebensarbeit einen gewaltigen Antrieb, das irdische Dasein aber eine Zukunft bei sich selbst, nicht erst in der Erwartung

eines bessern Jenseits; lauter Annäherungen an eine neue Zeit und Denkart.

Über solchen Wandlungen sei nicht vergessen, daß Nikolaus zugleich weithin abhängig von der Scholastik bleibt, und daß seine Schriften zusammen mit großen Anregungen auch höchst phantastische Spekulationen, viel abenteuerliche Zahlensymbolik, sowie erbauliche Betrachtungen im Sinne der mittelalterlichen Heiligenverehrung enthalten. Auch ist, was zunächst als neu erscheint, oft bis in die einzelnen Begriffe und Bilder vom Neuplatonismus und der Mystik entlehnt. Und doch befinden wir uns an der Schwelle einer neuen Welt. Denn was in Wahrheit neu ist und auch das Alte erneut, das ist das veränderte Lebensgefühl, die Freude am Wirken und Schaffen, der Drang zur Welt, das ist mit Einem Worte die Grundstimmung der Renaissance.

Wer sich von Nikolaus zu Giordano Bruno (1548—1600) wendet, kann keinen Zweifel über die nahe Verwandtschaft beider Denker haben. Aber zugleich ist eine große Veränderung unverkennbar: das Leben hat sich weit mehr von der Religion und der Spekulation in die Welterkenntnis und die Bewegung des Diesseits verschoben, die unmittelbare Anschauung und Empfindung wird weit kräftiger erregt. Damit erlangt das Neue aber auch ein stolzeres Selbstbewußtsein und eine größere Kraft der Abstoßung, es fühlt den Gegensatz zur alten Art und scheut sich nicht, den Kampf dagegen kühn, ja keck aufzunehmen. Was dabei an neuen Bewegungen und Stimmungen aufstrebt, das gewinnt aber einen festen Anhalt und eine anschauliche Bekräftigung durch das kopernikanische Weltsystem, weiches Giordano mit ganzer Hingebung ergreift. Wiederum gewahren wir einen großen Einfluß der Astronomie auf die allgemeine Weltanschauung, ja das Lebensgefühl der Menschheit, zugleich aber einen großen Umschwung gegen die überkommene, so tief eingewurzelte Art. Die Überzeugung von der Geschlossenheit des Weltalls und der durch alle Zeiten gleichmäßigen Kreisbewegung der Weltkörper war seit Plato ein Hauptstück und eine wichtige Stütze der Begreifung des Alls als eines von unwandelbaren Formen beherrschten, in sich selbst ruhenden und von innerm Leben erfüllten Kunstwerks. Nun wird die neue Himmelslehre mit ihrer Anerkennung einer unendlichen Weite und einer unablässigen Veränderung im All zur Pathin einer neuen Weltanschauung.

Bruno findet wie Nikolaus den Hauptinhalt des Lebens in der Richtung des endlichen Geistes auf das unendliche Sein. Auch bleibt er bei der kusanischen Vorstellung, daß in Gott einheitlich und unentfaltet ist, was die Welt, das sichtbare Sein, zur Vielheit entfaltet

zeigt, und giebt zugleich dem menschlichen Streben die doppelte Richtung eines Zurückgehens von der Erscheinung zum Wesen und eines Eingehens in die gotterfüllte Wirklichkeit. Aber es ist jetzt der Schwerpunkt des Ganzen weit mehr nach der Welt verschoben und dadurch Inhalt wie Stimmung des Lebens verändert. Das Denken verweilt mehr bei dem Gott in der Welt als dem über ihn; ja die Beziehung auf Gott scheint oft mehr ein Mittel, die Welt von innen her zu erhöhen und zu einem Ganzen zusammenzuschließen, als daß ihr damit ein Maß und eine Grenze ihres Wesens vorgehalten würde. Die göttliche Wesenheit und Kraft ist innerhalb der Dinge wirksam, als innerer Künstler wird die göttliche Vernunft gepriesen. „Gott ist nicht über und außer den Dingen, sondern ihnen durchaus gegenwärtig, wie die Wesenheit nicht außer und über den Wesen, die Natur nicht außer den natürlichen Dingen, die Güte nicht außer dem Guten ist.“ Bei so viel größerer Bedeutung wird diese Welt auch der Hauptvorwurf der Wissenschaft, wie denn Bruno den Unterschied des gläubigen Theologen vom wahren Philosophen darin setzt, daß jener mit seiner Deutung die Natur überschreitet, dieser sich innerhalb ihrer Grenzen hält.

Bei solcher Annäherung Gottes an das Weltall übertragen sich auf dieses die Haupteigenschaften der spekulativen Gottesidee nach der Fassung des Cusaners: die Unendlichkeit und das Zusammenfallen aller Gegensätze. Auch Bruno wird zur Idee der Unendlichkeit durch einen spekulativen Zug getrieben: eine endliche Welt wäre Gottes nicht würdig, er muß alle Möglichkeit zur Wirklichkeit erheben. Aber dieser Zug erhält nun die kräftigste Unterstützung und Weiterführung durch das neue astronomische Weltbild; Bruno ist es, bei dem es zuerst seine umwälzende und erweiternde Macht bekundet; hier wirkt in vollster Frische, was später die träge Gewohnheit oft abgestumpft hat. Die bisherige Weltkugel mit ihrer Geschlossenheit wird als viel zu eng zerschlagen, und es fällt zugleich die Vorstellung von einem Jenseits innerhalb der sichtbaren Welt über den Sternenkreisen. Ins Unendliche eröffnen sich Welten über Welten, alle voll Bewegung und Leben, alle Erweisungen des göttlichen Seins. Es erwächst eine stolze Freude an dem Freiwerden von der mittelalterlichen Enge, eine hohe Seligkeit an dem Miterleben der unermeßlichen, gotterfüllten Welt. Gegenüber ihrer Weite und Fülle sinkt der Sonderkreis des Menschen zu verschwindender Kleinheit; aus seiner Dumpfheit herauszutreten in den reinen Äther des Alls, das All mit „heroischer“ Liebe zu umfassen, das wird die Höhe und Seele unsers Daseins. In diesem Heroismus, diesem Entfalten höchster Kraft, diesem An-

spannen des eigenen Wesens durch das Erfassen der Unendlichkeit liegt auch die echte Sittlichkeit, nicht in einem Entsagen, Sichducken und Kleinmachen.

Aber nicht nur der Ausdehnung nach, auch innerlich wird die bloßmenschliche Art als eine Schranke empfunden und von den Tiefen der Dinge ferngehalten. Die Natur hat eine andere und höhere Art des Schaffens als das menschliche Thun. Denn dies ist mitten im Suchen und bedarf dazu reflektierender Erwägung und zweifelnder Überlegung mit all ihren Mühen und Sorgen; das All mit seinem großen und sichern Schaffen ist über eine so unfertige und ungewisse Lebensform erhaben, bei der höchsten Ursache giebt es kein Wählen und Schwanken, sie kann nur das Eine thun, was sie thut. So verschwindet hier der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit. Denn Notwendigkeit bedeutet hier keinen äußern Zwang, sondern das Gesetz der eigenen Natur. Daher „ist nicht zu fürchten, daß wenn die höchste Ursache nach der Notwendigkeit der Natur handelt, sie nicht frei handle, im Gegenteil würde sie gar nicht frei handeln, wenn sie anders handelte als die Notwendigkeit und die Natur, vielmehr die Notwendigkeit der Natur verlangt“. So sieht der Mensch über sich und um sich ein wesenhafteres, den Gegensätzen seiner Art überlegenes Leben. Aber durch die Gedankenarbeit kann er sich dieses Allleben aneignen und alle Kleinheit hinter sich lassen.

Zugleich erwacht ein energisches Streben, die Gegensätze, welche die nächste Betrachtung zeigt oder auch die wissenschaftliche Behandlung aufgedeckt hat, im eigenen Reich der Welt zu überwinden; nach langer Spaltung streben endlich wieder die Dinge mit aller Kraft zusammen, auch die Einheit des menschlichen Lebens muß sich damit erhöhen. Im All besteht nach Bruno keine Scheidung von Innerm und Äußerm, von Körperlichem und Geistigem. Denn nicht nur stammt das Eine wie das Andere aus derselben Wurzel, auch im unmittelbaren Bilde der Welt findet sich an jeder Stelle Geist, besitzt das Größte wie das Kleinste eine Beseelung, umgekehrt aber giebt es kein Seelenleben ohne eine körperliche Existenz. Auch Form und Stoff gehören im Naturprozeß untrennbar zusammen, die Form wird nicht von draußen dem Stoff zugeführt, und der Stoff ist nicht jenes leere Vermögen, jenes „beinahe Nichts“, als welches ihn die Aristoteliker schilderten, sondern die Materie trägt die Form in ihrem Schoß und gestaltet sich von innen heraus. Darin eben ist die Natur der Kunst überlegen, daß diese einen fremden, jene einen eigenen Stoff behandelt, daß die Kunst um (circa) den Stoff, die Natur in ihm ist.

So zeigt sich die Natur als ein Reich des Lebens und der Kraft. Aber zugleich erhält und verjüngt sich die ältere Überzeugung von dem künstlerischen Zusammenhange des Alls; Leben und Schönheit scheinen wie im Streben der Renaissance so hier im Weltbilde ihres größten Philosophen geschwisterlich aufeinander angewiesen. Die Welt ist in aller ihrer Bewegung ein unvergleichliches Kunstwerk, dessen Harmonie über dem Unterschied und Streit der Teile liegt. Die Mannigfaltigkeit der Teile ist notwendig wegen der Harmonie des Ganzen. Denn „es giebt keine Ordnung, wo keine Verschiedenheit ist". Es gilt nur, in dem Verschiedenen den Zusammenhang, in dem Vielen das Eine zu ergreifen und von ihm aus das Mannigfaltige zu verstehen; „es ist eine tiefe Magie, das Entgegengesetzte hervorlocken zu können, nachdem man den Punkt der Vereinigung gefunden hat".

Die Wendung vom Teil zum Ganzen, vom kleinen Kreise zum großen All bedeutet aber zugleich eine Erhebung über alle Mißstände und Leiden des Daseins; wiederum soll der Weltgedanke eine Versöhnung mit der Wirklichkeit ergeben. Im Kunstwerk des Alls erweist sich alles als förderlich, schön und vernünftig. „Nichts im Universum ist so geringfügig, daß es nicht zur Vollständigkeit und Vollkommenheit des Höchsten beitrüge. Ebenso ist nichts für einige und irgendwo schlecht, was nicht für andere und anderswo gut und das Beste wäre. So wird dem, der auf das All blickt, sich nichts Schlechtes, Böses, Unangemessenes darbieten; denn auch die Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit hindert nicht, daß alles das Beste ist, wie es von der Natur geleitet wird, welche wie ein Gesangmeister die entgegengesetzten Stimmen zu einem, und zwar dem allerbesten Einklang lenkt". Als solche Vereinigung vollkommener Schönheit mit unendlicher Lebensfülle wird die Natur der wahre Gegenstand religiöser Verehrung. „Nicht in menschlichen Dingen mit ihrer Kleinheit und Niedrigkeit ist Gott zu suchen und zu verehren, — nicht in den „elenden Mysterien der Römlinge" (romanticorum vilia mysteria), — sondern in dem unverletzlichen Naturgesetz, in dem Glanz der Sonne, in der Gestalt der Dinge, welche aus dem Innern dieser unserer Mutter Erde hervorgehen, in dem wahren Bilde des Höchsten, wie es sich sichtbar darlegt in dem Anblick der unzähligen Lebewesen, welche am Saume des einen unermeßlichen Himmels leuchten, leben, fühlen, erkennen und dem einen Besten und Höchsten zujauchzen". Von solcher Verehrung der Natur als dem wahren Reiche Gottes war Bruno persönlich tief ergriffen, dahin war die ganze Kraft seines feurigen Gemüts gewandt, während ihm für die inneren Fragen des

religiösen Lebens und zugleich für das Geschichtliche und Kirchliche der Religion aller Sinn fehlte. Es war sein Unglück, einer Zeit anzugehören, die so ganz unter dem Zeichen konfessionellen Streites stand.

Die Naturbegeisterung verschmilzt am engsten mit dem individuellen Lebensgefühl in der Lehre von den „Monaden", der Annahme kleinster, unter sich verschiedener, unteilbarer, unzerstörbarer Einheiten. Diese Einheiten sind nicht leere Punkte, sondern jede von ihnen hat „in sich das, was Alles in Allem ist", jede hat teil am ganzen All, aber in eigentümlicher, unvergleichlicher Weise; jede dient durch ihre Lebensentwickelung der Vollkommenheit des Universums. Jede hat endlich die Gewißheit der Unvergänglichkeit. Denn was Leben und Tod heißt, sind nur Phasen in ihrem Sein, Auswickelung und Einwickelung, wie später ähnlich bei Leibniz. „Die Geburt ist die Ausdehnung des Centrums, das Leben das Bestehen des Kreises, der Tod die Zusammenziehung ins Centrum." Solche Unvergänglichkeit besagt aber nicht die Fortdauer gerade dieser Lebensform; die Unzerstörbarkeit des natürlichen Wesens ist etwas Anderes als eine persönliche Unsterblichkeit im Sinne des Christentums. Aber sie ist ein treuer philosophischer Ausdruck jenes hohen Lebensgefühles, das die Renaissance durchströmte und auch dem Individuum das Bewußtsein einer Unvergänglichkeit gab.

Zur Würdigung und Kritik dieser Gedankenwelt sei folgendes bemerkt. Äußerlich angesehen, kann hier der Mensch herabgesetzt scheinen, denn seine Kleinheit wird oft gescholten, und sein Kreis verschwindet vor der Unendlichkeit der Welt. Aber diese Unendlichkeit bleibt nicht vor ihm verschlossen, im Erkennen kann er sie aneignen und dadurch selbst ein unendliches Leben erringen, einer unvergleichlichen Größe inne werden. So erwächst die Grundstimmung eines freudigen Heroismus. Die geistige Arbeit verhilft dem Menschen zu einem Weltwerden, die Wissenschaft erweist sich als die befreiende Macht, welche die Enge eines dumpfen Traumlebens zerreißt und unser Dasein zu kosmischer Weite und göttlicher Wahrheit erhebt.

Ein mächtiger Eindruck dieser Lebensanschauung mit ihrer Vermählung von Denken und Phantasie ist unbestreitbar, solange sie in unzerlegtem Gesamteindruck hingenommen wird. Aber ihren Inhalt zerlegen und prüfen, das heißt darin Probleme über Probleme entdecken. Die heroische Stimmung, die alles Leben ins Große spannt, glaubt die Ideale vor aller Verfälschung zu behüten durch eine Ablösung von der menschlichen Lage und eine Begründung im großen All; daß sie thatsächlich aus den Erfahrungen des Menschen schöpft,

mit jener Ablösung vom erzeugenden Grunde des Innenlebens aber die idealen Größen abschwächt und ins Abstrakte herabstimmt, auch gegen Widersprüche in ihnen unempfindlich wird, das entzieht sich dem Bewußtsein. Am deutlichsten ist diese Wendung bei der Religion. In inneren Erschütterungen und Vertiefungen des Seelenlebens war sie erstarkt und hatte daraus auch die Kraft gezogen, die umgebende Welt ihren Ideen zu unterwerfen; wird jetzt jene Beziehung aufgegeben und soll die Welt aus sich selbst das Göttliche entwickeln, so entsteht die Gefahr, daß es mehr und mehr verblaßt und schließlich nur als flüchtige Stimmung die Arbeit begleitet. Damit aber verliert jene Weltbegeisterung ihre eigene Grundlage und ihr Recht. Jener Kultus der Natur ist begreiflich als ein philosophischer Ausdruck der ästhetischen Naturbetrachtung der Renaissance; darüber hinaus ist er ein haltloses und wunderliches Zwittergebilde.

Wie das Verhältnis der Welt zu Gott, so hat auch das eigene Leben der Welt an einem Widerspruche zu tragen: an dem einer ästhetischen und einer dynamischen Naturbetrachtung. Die künstlerische Auffassung der Natur war in ihrer antiken Heimat mit einer Bindung alles Lebens an die Form und einer strengen Abgrenzung aller Größen verknüpft; nun wird die Selbständigkeit der Formen aufgegeben, und in voller Freiheit soll sich unendliches Leben entzünden; zugleich aber bleibt jene ästhetische Anschauung in allen Ehren, ja sie wird mit besonderm Nachdruck verkündet. Die Widersprüche sind demnach nicht sowohl überwunden als einfach nebeneinander gestellt; die Weite des Lebens hat hier den Preis der Unklarheit, es sind schließlich recht vage Größen, für welche sich die Empfindung begeistert. Der Charakter einer Übergangszeit ist unverkennbar.

Das soll die Bedeutung der Befreiung und Bewegung, die auch von der Gedankenarbeit der Renaissance ausgeht, nicht schmälern; es soll nur daran erinnern, daß wenn vieles gewonnen wird, auch manches verloren geht, und daß auch in dem Neuen die Phantasie den Gedanken noch weit mit fortreißt und uns mehr große Umrisse ahnen als deutliche Gestalten schauen läßt.

c. Die Lebenskunst des Individuums. Montaigne.

Die Befreiung des Individuums ist ein Hauptstück der ganzen Renaissance. Aber sie trägt eine verschiedene Gestalt bei den verschiedenen Nationen. In Italien hat die Bewegung mehr den Zug ins Große, Gewaltige, Dämonische; harte Konflikte mit der Umgebung sind hier unvermeidlich. Eine herabgestimmtere und flachere, aber

auch maßvollere und liebenswürdigere Art erhält sie in Frankreich in enger Verbindung mit dem altfranzösischen Volksgeist; dort hatte das Individuum in überquellender Kraft mit der Unendlichkeit des Weltalls gerungen, hier gilt es namentlich eine Unabhängigkeit und Beweglichkeit innerhalb der gesellschaftlichen Verhältnisse; dort suchten die Gedanken gern eine Anknüpfung an den Neuplatonismus mit seiner Einigung von Gott und All und seiner Erhöhung des Menschen zum weltumspannenden Mikrokosmos, hier weiß man sich am nächsten dem Epikureismus und Skepticismus des spätern Altertums mit ihrer Loslösung des Individuums von allen drückenden Fesseln und ihrer Verwandlung der Lebensarbeit in kluge Technik. In Wahrheit ist es die Lebenskunst, welche alles Thun beherrscht und das schönste Glück verheißt. Suchen wir einen typischen Vertreter dieser Bewegung, so kann es kein anderer sein als Michael Montaigne (1533—1592). Denn er zeigt sie in besonders klarer und reiner Gestalt, hier am ehesten lassen sich ihre Triebkräfte durchschauen.

Das moderne Individuum, das seine Kräfte entfalten und sein Dasein genießen möchte, hat eine größere Lebenslust und Frische einzusetzen als das des spätern Altertums, aber es begegnet auch weit härteren Widerständen der Umgebung und Überlieferung; sollen alle absoluten Größen, alle starren Bindungen fallen und das Leben sich ganz von den dunkeln Tiefen der Weltprobleme in die klare und, wie es scheint, sonnenbeglänzte Oberfläche verlegen, so hat die Denkarbeit viel mehr zu thun; sie muß weit mehr Schutt aufräumen, um dem Individuum die volle Freiheit und Unbefangenheit zu erringen.

So gewinnt hier die Kritik und Polemik noch mehr Raum als im spätern Altertum: mit allen Waffen von Scharfsinn, Witz und Spott wird eine künstliche und verwickelte Kultur angegriffen, die das Individuum tausendfach einengt und am Gebrauch seiner Kräfte hemmt. Die Hauptwaffe dabei ist die Skepsis, eine Skepsis, die nicht mit der schweren Rüstung prinzipieller Erwägungen einherschreitet, sondern die sich geschickt mitten in das feindliche Heerlager versetzt und es in seinen eigenen Zusammenhängen auflöst. Die Stärke liegt namentlich in der Eindringlichkeit der Schilderungen und der Erweckung lebhafter Eindrücke; sie wollen die Vorstellung so ganz einnehmen und das Urteil so ganz beherrschen, daß Bedenken gar nicht aufzukommen vermögen.

Nach Montaigne ist eine starrgewordene und dem Individuum mit absoluter Autorität entgegentretende Kultur ihrer Natur nach eine Gefahr und ein Unglück. Sie lenkt den Menschen von den

eigenen zu fremden Dingen, von der Gegenwart in die Zukunft. „Wir sind niemals bei uns selbst, wir sind immer draußen.“ Wir wollen überall wohnen und wohnen daher nirgends; wir leben und haben kein rechtes Bewußtsein von unserm Leben. Zugleich ist das Leben künstlich geworden, „wir haben die Natur verlassen und wollen sie ihre Lektion lehren, sie, die uns so glücklich und sicher führte“. Nun durchdringt Unwahrheit und Heuchelei alle Verhältnisse, wir mühen uns am meisten um den Schein, „die ganze Welt treibt Schauspielkunst“ (nach Petronius). Dabei macht die Verkettung mit fernen und fremden Dingen unser Leben unruhig und sorgenvoll; wir können nicht mehr unbefangen genießen, nicht mehr uns leicht und frei bewegen. Die raffinierteren Bedürfnisse erzeugen auch gefährlichere Leidenschaften. So ist der Kulturmensch minder glücklich und minder gut als der Naturmensch mit der Einfachheit und Unmittelbarkeit seines Lebens.

Mit solchen Anklagen gegen die Kultur scheint Montaigne schon ganz in den Bahnen Rousseaus zu wandeln, und bei der Schilderung des Übels stimmt er in Wahrheit mit ihm bis auf den Ausdruck überein. Aber sein Heilmittel ist ein völlig anderes, harmloseres und zahmeres als das des großen Radikalen. Während dieser die ganze bisherige Kultur zerschlagen und von der Natur aus ein völlig neues Leben aufbauen will, begnügt sich Montaigne damit, den innern Druck aufzuheben, mit dem die Kultur den Menschen belastet; dazu aber dient ihm die Aufweisung der Relativität aller ihrer Einrichtungen, die Zerstörung aller absoluten Satzungen. Äußerlich aber bleibt alles stehen, wie es sich findet; insofern hat der Relativismus eine durchaus konservative Natur. Das Individuum ist zufrieden, sich mit den überkommenen Mächten bequem abzufinden; nichts liegt ihm ferner als sich ihnen mit gewaltsamer That entgegenzuwerfen.

Jene Befreiung vom Wahn des Absoluten aber vollzieht die wissenschaftliche Reflexion sowohl durch eine Erschütterung der Grundlagen als durch eine Auflösung der einzelnen Behauptungen. — Die absolute Autorität hat ihre Hauptstütze in der Geschichte; die Wissenschaft untergräbt diese Stütze, indem sie die unermeßliche Mannigfaltigkeit und den steten Wechsel der historischen Bildungen aufdeckt. Die Völker und die Zeiten entfernen sich thatsächlich bis zum äußersten Gegensatz; was jenseit eines Flusses eine Pflicht dünkt, gilt diesseits als abscheulich; „es giebt nichts so Extremes, was sich nicht vom Gebrauch irgend welches Volkes aufgenommen findet“. Dabei zeigen alle Einrichtungen und Meinungen unablässige Schwankungen, und es scheint nur deswegen das zur Zeit Gültige sicher und unfehl-

bar, weil es die gegenwärtige und letzte Behauptung bildet. Wie läßt sich gegenüber solchen Thatsachen der jeweilige Befund als Ausfluß einer absoluten Vernunft verehren?

Auch brauchen wir uns nur ein wenig näher anzusehen, wie sich die Bildung geschichtlicher Größen vollzieht, um von ihrer Überschätzung geheilt zu werden. Die ersten Ursachen der Einrichtungen waren gewöhnlich ganz zufällige und geringfügige Anlässe; was aber einmal da war, spann sich in gedankenloser Gewohnheit weiter und wuchs schließlich zu einem Gegenstande blinder Verehrung; „die Gesetze erhalten sich in Kredit, nicht weil sie gerecht, sondern weil sie Gesetze sind. Das ist die mystische Grundlage ihrer Autorität, sie haben keine andere“.

Hat hier überall die wissenschaftliche Kritik den Wahn aufzudecken, so findet sie am meisten zu thun am überkommenen Stand der Wissenschaft selbst. Denn mit ihren starren Schulsystemen und ihrer toten Gelehrsamkeit, in ihrem „Pedantismus“ ist sie der Hauptherd alles autoritativen Gebarens, aller Unterdrückung freier Beweglichkeit. Gerade bei ihr aber läßt sich mit besonderer Anschaulichkeit aufzeigen, wie wenig durch alles mit so großem Gepränge und selbstgefälligem Dünkel auftretende Wesen gewonnen wird. Die Schulwissenschaft streitet gewöhnlich um bloße Worte, sie glaubt die Sache zu fördern, wo sie neue und verwickeltere Ausdrücke aufbringt, sie interpretiert die Interpretationen statt der Dinge, erzeugt Bücher über andere Bücher und verliert die Dinge immer weiter aus den Augen. Ein solches totes Wissen wandert durch die Zeiten von Geschlecht zu Geschlecht, ohne daß irgend jemand rechte Freude daran hätte und wahren Nutzen daraus zöge; ihre Vertreter gleichen Eseln, welche schwere Säcke weiter tragen, ohne selbst etwas davon zu genießen; ja dieses Schulwissen muß den Menschen verdummen, indem es ihn mit seinen leeren Allgemeinheiten und starren Formeln gegen den unmittelbaren Eindruck der Dinge abstumpft. Hier hat die Skepsis eine große Aufgabe. Sie erschüttert aber jenes selbstbewußte Wissen hauptsächlich durch den Nachweis, daß selbst seine scheinbar einfache und sichere Grundlage, die sinnliche Wahrnehmung, unablässigem Irrtum ausgesetzt ist; weiter dienen die Unterschiede und Spaltungen der Individuen und Schulen zur Abweisung einer allgemeinen und gebietenden Wissenschaft dogmatischer Art. Ihrerseits wird die Skepsis nichts lehrhaft vortragen, sondern alles als Sache individuellen Geschmackes geben, sich immerfort mit den Problemen befassen, aber nie abschließen, für nichts Bürgschaft übernehmen und sich allen Eindrücken offen halten.

In der Entwicklung solcher Thätigkeit verficht die Skepsis aber auch einen allgemeinen Gedanken, der das ganze Dasein umzubilden vermag. Es ist die Einsicht, daß die Dinge nicht mit einem objektiven Gehalt auf uns wirken und sich uns nicht in einem objektiven Wert darstellen, sondern daß es unsere eigene Seele ist, in der sie sich spiegeln, und die darüber entscheidet, was sie uns gelten und sind; sie giebt den Gegenständen in der Aufnahme von sich aus eine neue Gestalt. Die Seele aber ist keine andere als die des Individuums; daher wechseln mit den Individuen bunt die Bilder und Schätzungen der Dinge, dieselbe Sache zeigt dem Einen dieses, dem Anderen jenes Gesicht. Mit Anerkennung dessen wird es zu einer Thorheit, zu einer Erzdummheit (quelle bestiale stupidité!), die eigene Meinung den Anderen als die massgebende aufdrängen, ihre aber als falsch verdammen zu wollen. Wer die Subjektivität und die Relativität aller Überzeugungen und Einrichtungen durchschaut, der ist damit für die weitherzigste Toleranz gewonnen. Was für eine Individualität, eine Zeit, eine Lage gilt, das kann unmöglich für alle gelten.

Mit solcher innern Wandlung des Lebensprozesses müssen sich alle überkommenen Größen und Begriffe umgestalten. Das Individuum ist der unmittelbare Mensch mit seiner Empfindung; der Empfindung muß sich alles erweisen, was als wirklich gelten soll, der Empfindung sich als angenehm zeigen, was wir als ein Gut schätzen sollen. So entscheiden wir bei uns selbst über die Wahrheit, und das Ansichgute muß dem Angenehmen und Nützlichen weichen.

Mit dem allen gewinnt das Individuum das Recht einer freien Bewegung und eines selbständigen Urteils. Aber es ist damit keineswegs aller Zusammenhang aufgehoben. Denn der Mensch lebt einmal in Gemeinschaft und unter dem Einfluß früherer Zeiten; es bildet sich daraus ein gewisser Durchschnitt von Überzeugungen und Einrichtungen, der dann durch die Gewöhnung weiter wirkt. Von hier aus erklärt sich manches, was bei oberflächlicher Betrachtung rätselhaft bleibt und oft aus dunklen Tiefen einer innern Natur abgeleitet wird. So vor allem das Gewissen mit seinen scheinbar absoluten Geboten; „die Gesetze des Gewissens, welche nach gewöhnlicher Behauptung aus der Natur entspringen, entspringen vielmehr aus der Gewohnheit; indem jeder die um ihn gebilligten und angenommenen Meinungen und Sitten in innerer Verehrung hält, kann er sich nicht davon losreißen ohne Vorwurf, noch sich danach richten ohne Billigung".

Aber die Überzeugung, daß uns nur eine äußere Thatsächlichkeit, nicht eine innere Notwendigkeit mit den allgemeinen Lebensformen

verbindet, verhindert keineswegs eine friedliche, ja freundliche Stellung zu ihnen. Unser eigenes Befinden fährt am besten, wenn wir den überkommenen Gebräuchen und Meinungen folgen, nicht weil sie naturgegeben und notwendig sind, sondern weil sie einmal unsere Umgebung und unsern Lebenskreis bilden. Unser eigener freier Anschluß, nicht irgend welcher Zwang soll uns bei ihnen festhalten. Zu den gesellschaftlichen Einrichtungen wird dabei auch die Religion gerechnet und auch gegenüber ihrem geschichtlichen Befunde ein konservatives Verhalten empfohlen. Als beste Partei gilt die, „welche die alte Religion und die alte Staatsordnung des Landes festhält“. So hatte es guten Grund, wenn Montaigne auf seiner großen Reise vom Papst empfangen wurde und sein Werk die Billigung des heiligen Officiums erhielt.

Nach solcher Beseitigung aller Hemmungen kann das neue Leben seine Eigentümlichkeit in voller Freiheit entfalten. Aber Montaigne würde sich selbst widersprechen, wollte er ihm allgemeine Vorschriften erteilen und es gar in ein System zwängen. Die Hauptsache verbleibt hier der Lebenskunst: die rechte Nutzung aller Lagen, die geschickte Anpassung aller Forderungen, das vivre à propos.

Jedoch hindert diese Freiheit und Beweglichkeit nicht eine Ausbildung gewisser Charakterzüge dieses Lebens, das vom Subjekt ausgeht und zum Subjekt zurückkehrt. — Wenn die Lust als Behagen (plaisir) des Individuums das höchste Gut bildet, so wird es thöricht und unmöglich, sich das Wohl eines andern Wesens als des eigenen Selbst zur Aufgabe zu setzen. Aber wir brauchen deshalb keineswegs gleichgiltig gegen die Anderen zu werden; die eigene weichgestimmte und wohlwollende Natur drängt zu einem freundlichen Benehmen gegen die ganze Umgebung. Es entwickelt sich von da aus ein Streben nach Humanisierung aller Verhältnisse, nach Aufhebung harter Einrichtungen, z. B. grausamer Strafen, der Tortur u. s. w. Auch die Tiere, ja selbst die Bäume sollen schonend behandelt werden. Auch empfiehlt das Bewußtsein der Relativität alles Menschlichen und des gleichen Rechtes aller Individuen eine milde Beurteilung alles fremden Thuns, eine weitgehende Toleranz auch praktischer Art gegen Menschen und Dinge. Damit entfernt sich Montaigne weit von seiner Zeit mit ihren schroffen Gegensätzen und leidenschaftlichen Kämpfen.

Eine Hauptregel glücklicher Lebensführung bildet das Maßhalten; in nichts Anderem besteht die Tugend. Diese ist daher keine strenge Herrin, welche das Leben in Fesseln schlägt, sondern sie will dem menschlichen Glück dienen, indem sie uns recht genießen lehrt; ein Entsagen wird sie nur verlangen zu Gunsten einer größern Lust.

So hat sie ein durchaus heiteres und fröhliches Antlitz. Jenes Maßhalten empfiehlt in allen Verhältnissen die goldene Mittelstraße; denn nicht ein kühner Hochflug, sondern eine Beschränkung auf das Genügende gewährt die besten Aussichten auf Glück. Übergroße Güter können uns nur beschweren.

Ferner verlangt das Glück eine einfache und natürliche Lebenshaltung; alle echte Freude und Tüchtigkeit entwickelt sich in engem Anschluß an die Natur. So muß das Streben von den einfachsten Eindrücken und Empfindungen beginnen. Daraus folgt als Regel wie für alle Erziehung, so auch für die moralische Bildung: „Schmerz und Lust, Liebe und Haß sind die ersten Dinge, welche ein Kind fühlt; kommt die Vernunft dazu, so verbinden sie sich mit ihr: das ist die Tugend.“ Dabei erscheint — hier wol zuerst — die Maxime, welche später so viel Macht erhielt und so viel Streit hervorrief, die Forderung, nicht in alles Geschehen einzugreifen, sondern die Natur gewähren zu lassen (laissons faire un peu la nature). „Sie versteht ihr Geschäft besser als wir.“

Je mehr sich dieses Leben von den Tiefen des Alls zurückzieht, desto wertvoller wird der gesellige Verkehr mit den Menschen. Die Einsamkeit wird mit großer Entschiedenheit abgelehnt, der Verkehr mit den Mitmenschen erscheint als die reichste Quelle der Freude, in der Wechselwirkung von Mensch zu Mensch liegt die Hauptbewegung des Lebens. Aber diese Wechselwirkung soll freier Art bleiben; mag man sich in seinen Gedanken stets mit den Menschen beschäftigen, man soll nicht jeden Augenblick ihrer physischen Nähe bedürfen. Auch ist es klug, alle festen Verpflichtungen, alle bindenden Verhältnisse zu meiden; „die Weisheit selbst würde ich nicht geheiratet haben, wenn sie mich gewollt hätte“.

Ein besonders hervorstechender Zug dieser subjektiven Lebensführung ist ihre große Leichtigkeit, ihre Heiterkeit und Fröhlichkeit. Namentlich im Kontrast zu der gewaltigen Schwere und Tiefe, welche die Reformation der Lebensarbeit gab, ist dieses Leichtnehmen aller Dinge höchst charakteristisch. Das Leben wird scheinbar von dem drückenden Alp der Vergangenheit und der Verwickelung der Weltfragen gänzlich befreit; durch die Verlegung in den Verkehr mit der sinnlichen Umgebung gestaltet es sich zu einem freien und bunten Spiel an der Oberfläche; in diesem Spiel regen und rühren sich alle Kräfte, und es ergießt ihre unablässige Bewegung ein heitere Freude über das ganze Dasein. Alle Probleme verlieren ihre Härte; auch den schärfsten Angriffen nimmt ein liebenswürdiges Naturell die verletzenden Spitzen.

Es ist leicht ersichtlich, worin die Bedeutung dieser Lebensanschauung und Lebenskunst besteht, aber auch wo ihre Schranke liegt. Sie wirkt zu freierer Bewegung des Individuums und zu unbefangener Behandlung der Gegenwart; der erste Eindruck der Dinge wird mit voller Frische empfunden, die Last des Lebens verringert, die natürlich-sinnliche Existenz erhebt sich zu einer Reaktion gegen den schweren Druck der geschichtlichen und sozialen Umgebung. Innerhalb gewisser Grenzen hat das ein kaum bestreitbares Recht; thatsächlich ist jene Lebenskunst mit ihrer freien und frohen Beweglichkeit des Individuums ein unentbehrliches Stück des modernen Lebens geworden. Groß ist das Ganze auch in der Frage und der Kritik; es erscheinen hier Probleme und Anregungen, die der Neuzeit viel zu thun gaben.

Anders stellt sich die Sache, wenn das, was einen gewissen Durchschnitt des Lebens beherrschen mag, das Letzte und Ganze sein will. Und das ist doch seine Absicht. Dagegen erheben sich sofort alle Bedenken, die schon der alte Epikureismus hervorrief; sie müssen sich noch steigern, weil hier das ganze Ergebnis der dazwischenliegenden Erfahrung des Menschen mit ins Spiel kommt. Augenscheinlich fehlt dieser Lebensführung alle Produktivität; auch kann sie nur bestehen bei einem starken Optimismus, gegen Elend und Bosheit hat sie keinerlei Waffen. Ferner wird ihre Stärke, die Dinge leicht zu nehmen, sofort zur Schwäche, wenn große Angelegenheiten in Frage kommen; ja wenn ihre spielende und bequeme Art sich auf die letzten Probleme unserer geistigen Existenz überträgt, so ist nur ein Schritt zu leichtfertiger Frivolität. Das liebenswürdige, ja edle Naturell bleibt unangetastet, aber kann es auch den Inhalt der Lehren decken? Wie wenig bleibt, wie leer wird das Ganze, wenn wir jenes Naturell streichen? Die Lehren aber wirken über das Individuum hinaus und müssen eine Scheu vor aller Vertiefung des Lebens erwecken. So ist es wahrlich kein Glück für eine Nation, wenn jene frohe, aber flache Lebensführung das Ideal vieler wird, und eine epikureische Weisheit nicht nur in zeitlichen, sondern auch in ewigen Dingen entscheiden will.

d. Die technische Bewältigung der Natur. Bacon.

In die Zusammenhänge der Renaissance gehört auch Bacon. Auch er ist erfüllt von einem ungemessenen Kraftgefühl und will es bethätigen in einer Steigerung des Lebensprozesses; auch er ist größer im allgemeinen Drang des Wesens als in dem Vermögen der Um-

setzung in fruchtbare Arbeit; auch ihn beherrscht eine hochgespannte Phantasie, die mit Ungestüm neue Bahnen sucht, wie auch seine Darstellung immerfort von glänzenden Bildern durchwirkt ist; auch bei ihm zeigt der Inhalt der Gedanken ein ungeschiedenes Durcheinander alter und neuer Elemente; so ist das Schaffen hier durchaus im Zustand der Gärung, nicht der Reife. Aber diese den Denkern der Renaissance gemeinsame Art kommt nun in eine besondere Bahn durch das eigentümliche Problem seiner Lebensarbeit: das Problem der technischen Bewältigung der Natur, der Ausdehnung der Macht des Menschen über die äußere Welt. Aus der energischen Aufnahme dieses Problems entspringt ein großer Gegensatz, der das Ganze in unablässiger Bewegung hält und sein Verständnis erschweren kann. Bacon hält jene Herrschaft über die Natur nur für erreichbar, wenn der Mensch sein eigenes Meinen und Wollen zunächst ganz zurückhält und die Dinge lediglich ihre eigene Natur aussprechen läßt; seine Arbeit kann hier durchaus in den Sachgehalt aufzugehen, alle Subjektivität aber zu erlöschen scheinen. Je affektloser, ja ideenloser die Behandlung wird, desto gewisser dünkt die Erreichung des Zieles: die Erschließung unverfälschter Thatsächlichkeit. Aber bei einigem Überblick zeigt sich leicht, daß der Mensch keineswegs allen eigenen Wünschen entsagt und in die Dinge verschwindet, sondern daß er sein subjektives Interesse nur zeitweilig zurückgestellt hat, und daß er nur deshalb gehorsam dient, um den Dingen ihr Geheimnis abzulauschen und sie dann um so sicherer beherrschen, zur Steigerung seines Glückes verwerten zu können. So entfernt sich hier der Mensch von sich selbst nur, um gekräftigt zu sich zurückzukehren und allen Ertrag der Arbeit in Besitz und Genuß zu verwandeln; hinter jener scheinbaren Kühle steckt ein glühender Lebensdrang. Aber es verbleibt damit ein merkwürdiger Gegensatz zwischen der Breite der Arbeit und dem Grundton der Gesinnung, die Ausbildung der Mittel verlangt das Gegenteil von dem, was am Ziel gewollt wird. So zieht sich durch das Ganze ein innerer Kampf: das Subjekt muß sich selbst in Zucht nehmen und bezwingen, es muß unablässig sein eigenes Verlangen niederhalten, aber es wird bei solcher Askese gestärkt durch die felsenfeste Erwartung größerer Macht und höheren Glückes.

Jenem Kampf zwischen Subjekt und Objekt entspricht ein Zusammentreffen feuriger, ja enthusiastischer Phantasie und nüchterner Arbeit an den Gegenständen, kühler Erwägung der Thatsächlichkeit. Aber auch das stimmt zur allgemeinen Art der Renaissance, die eine gewaltige, oft unbändige Phantasie aufbietet, aber sich damit

nicht in selbstgesponnene, traumhafte Welten verliert, sondern immer auf die Wirklichkeit gerichtet bleibt und durch die Bewältigung der Dinge dem eigenen Leben und Thun einen höhern Grad von Wirklichkeit verleihen möchte. Kaum ist etwas so charakteristisch für die Renaissance und kaum etwas so folgenreich für die Gestaltung ihres Schaffens als solche Verschmelzung glühender Phantasie und nüchternen Wirklichkeitssinnes.

Bacon will die Natur der Macht des Menschen unterwerfen; er sieht aber klar, daß dies nicht durch magische Mittel, nicht durch ein Zaubern und Besprechen gelingen kann, sondern daß es eine genaue Erkenntnis ihrer Kräfte und Gesetze verlangt; so wird die Wissenschaft zum Hebel, das All zu bewegen und in die Machtsphäre des Menschen zu zwingen; von dieser Stelle aus ist das Wort in Umlauf gekommen: „Wissen ist Macht". Ein solches naturerschließendes und naturbeherrschendes Wissen ist aber trotz aller Arbeit der Jahrtausende noch immer nicht vorhanden; es gilt den Grund so langen Irrtums klar zu durchschauen, wenn wir hoffen wollen, das zu erreichen, was den Anderen mißlungen ist. Offenbar lag die Schuld nicht an einem Mangel geistiger Kraft, denn an glänzender Begabung fehlte es bei den älteren Forschern wahrlich nicht, sondern an einem unrichtigen Verfahren, an einer falschen Methode. Alle Arbeit war vergeblich, weil sie Wege einschlug, die nicht zum Ziel führen konnten. Nur wenn darin eine Wendung möglich ist, dürfen wir die früheren Zeiten zu übertreffen hoffen.

Der Fehler der Vergangenheit bestand aber darin, daß der Mensch viel zu wenig in die eigene Natur der Dinge einzugehen und sie objektiv zu ergründen suchte, sondern daß er bei aller Bewegung im Kreise seiner Subjektivität blieb und in ihn alle Dinge hineinzerrte. Er hat alles nach den unmittelbaren Empfindungen und Interessen des Menschen gedeutet und den Dingen das Gewand menschlicher Begriffe und Vorurteile übergeworfen, er hat sich im Lauf der Jahrtausende immer mehr in die Trugbilder seiner Vorurteile eingesponnen und sieht durch ihr Gewebe die Welt immer trüber; kein Wunder, daß ihm die Dinge ihre wahre Natur verhüllten und sich keine Brücke vom Hier zum Dort finden wollte. Im Nähern der Arbeit aber hat namentlich der wohlbegreifliche Wunsch nach raschen und glatten Abschlüssen das Streben fehlgeleitet. Man wollte abschließen, wo noch kaum begonnen war, man strebte schnell nach allgemeinen Sätzen, suchte aus ihnen Folgerungen abzuleiten und glaubte mit der Unterordnung unter sie die Dinge begriffen. Solches deduktive Verfahren ergab in Wahrheit statt einer Interpretation der Natur nur eine Anti-

cipation des Geistes; irgend welche Macht über die Dinge war auf diesem Wege nicht zu erlangen, die Schulwissenschaft mit ihren Formeln und Abstraktionen blieb gänzlich unfruchtbar für das Leben.

Das muß sich wandeln, und das kann sich wandeln. Ein völlig entgegengesetztes Verfahren ist auszubilden, ein objektives und induktives Verfahren. Die Dinge allein sollen die Arbeit beherrschen, und das werden sie, wenn wir von den einzelnen Eindrücken her langsam an der Hand der Erfahrung zu allgemeinen Einsichten aufsteigen. Alle mitgebrachten Meinungen sind auszutilgen, damit die Dinge sich dem Geist als einer leeren Tafel unverfälscht mitteilen können. Durch den ganzen Verlauf der Arbeit ist alle Willkür des Subjekts fernzuhalten und die Sache möglichst durch die eigene Bewegung der Dinge, möglichst mechanisch (velut per machinas) zu betreiben. So sind gleich die ersten Eindrücke aufs genaueste festzustellen, wo möglich mit Hilfe von Instrumenten, welche die Beobachtung nicht nur verfeinern, sondern auch allem subjektiven Ermessen entziehen; dann gilt es langsam und vorsichtig, Schritt für Schritt tastend, zu allgemeinen Thatsachen aufzusteigen, dabei unablässig zurückzublicken und das Ergebnis immer neu an den Thatsachen zu prüfen, alles Schlußverfahren aber reichlich durch das Experiment zu unterstützen, das die Natur, welche sonst wie ein Proteus den Händen des Menschen entschlüpft, festhält und zur Antwort zwingt. Wenn wir so mit unermüdlicher Geduld und unter stetem Mißtrauen gegen alles eigene Unternehmen des Geistes arbeiten, so wird sich schließlich auf sicherer Basis die gewaltige Pyramide der Wissenschaft erheben.

Aber unsere Arbeit gilt nicht bloß, sie gilt nicht vornehmlich der reinen Erkenntnis. „Das wahre und echte Ziel der Wissenschaften ist kein anderes, als das menschliche Leben durch neue Erfindungen und Mittel zu bereichern.“ Ebendieses aber verheißt mit Sicherheit der jetzt empfohlene Weg. Im Grunde erstreckt sich das Vermögen des Menschen gegenüber der Natur nicht weiter als darauf, die Körper einander anzunähern oder voneinander zu entfernen; alles Übrige vollbringt die Natur selbst, ohne daß es einen Unterschied macht, ob die Annäherung oder Entfernung auf natürlichem Wege oder durch die Kunst erfolgt. Um also Beobachtung und Handlung durch ein engeres Band zu verknüpfen, gilt es hauptsächlich, jene Verbindungen und Trennungen samt ihren Folgen zu ermitteln. Das aber geschieht, wenn wir auf jenem induktiven Wege nicht abstrakte Begriffe den Dingen aufdrängen, sondern die ihnen innewohnenden Kräfte, die allgemeinen „Formen“ ihres Seins herausheben. Damit bekommen

wir die einfachsten Fäden in die Hand, wir können nun neue Kombinationen herstellen und so den Zwecken des Menschen die Natur unterwerfen, so eine Macht über sie entwickeln und ins Unendliche ausdehnen.

Aus solchem Gedankengange erwächst ein enthusiastischer Preis der Erfindungen. Durch sie werden die Naturkräfte Werkzeuge des menschlichen Willens, und es wächst mit ihnen unser Machtkreis über den ganzen Erdball. Mit der Macht aber wächst zugleich unser Glück. Die Erfindungen sind „gleichsam Neuschöpfungen und Nachahmungen der göttlichen Werke“, die Erfinder aber Erweiterer des Reiches der Menschheit und Eroberer neuer Provinzen, als solche weit überlegen den kriegerischen Eroberern, welche ein Volk auf Kosten anderer bereichern. Wie eine einzelne Erfindung das Leben verändern kann, zeigen mit einleuchtender Klarheit die Buchdruckerkunst, das Pulver, der Kompaß; denn ohne sie gäbe es nicht die geistige Entwickelung, das Kriegswesen, den Handel der Neuzeit. Wieviel mehr werden wir erst erwarten dürfen, wenn das, was bisher dem Zufall überlassen war und eine Sache bloßen Glückes blieb, in ein System gebracht und eine universale Methode des Erfindens ausgebildet wird, wenn das, was bisher nur hier und da ein Einzelner betrieb, zur Sache der ganzen Menschheit wird? Denn ohne Zweifel enthält der Schoß der Natur noch viel überaus Nützliches in sich verborgen, ein großer Haufe von Erfindungen ist noch übrig, selbst das Bekannte könnte durch weitere Übertragung und Anwendung viel Neues ergeben. So läßt sich, wenn der Zufall zur Kunst erhoben wird, eine durchgängige Erhöhung des Lebensstandes erwarten. Mit außerordentlicher Lebhaftigkeit vergegenwärtigt sich Bacon diesen neuen Kulturstand, wie ein begeisterter Seher preist er seine Segnungen und drängt mit leidenschaftlichem Ungestüm zu seiner Verwirklichung. Als ein rechter Seher erwartet er diese bessere Zukunft weniger von langsamer Arbeit im Lauf der Zeiten, als von einem großen unmittelbaren Aufschwung.

Diese Fassung der Hauptaufgabe des Lebens enthält eine Fülle eigentümlicher Überzeugungen, die einen neuen Geist atmen und neue Thatsachen zur Geltung bringen. — Die Arbeit, welche die Pyramide der Wissenschaft errichten und das ganze Dasein durch Erfindungen umwandeln soll, kann nicht das Werk eines Einzelnen sein, sie verlangt eine Vereinigung vieler Kräfte, sie bedarf, wenngleich der große Umschwung der Gegenwart anzugehören scheint, zu ihrer Ausführung der Kette der Geschlechter; so wird hier die Wissenschaft aus einer Sache des Individuums zur Sache der Menschheit, der Einzelne kann nur wenig thun und muß sich bereitwillig dem Ganzen unterordnen

„viele werden vorüberziehen, und die Wissenschaft wird wachsen". So entspringt ein neues ethisches Element aus der Neugestaltung der Wissenschaft.

Mit der Ausdehnung der Arbeit aber wächst die Schätzung der Methode, eines von den Zufälligkeiten der Lagen und Individuen unabhängigen Verfahrens. Damit erst verbinden sich die Einzelkräfte zu einer Gesamtleistung; die Unterschiede der Individuen werden ausgeglichen und auch ein schwächeres Vermögen gekräftigt. Denn „an sich geringe und untaugliche Gaben werden bedeutend, wenn sie in rechter Weise und Ordnung verwandt werden". Ja, ein Lahmer auf rechter Straße kann einen Läufer außerhalb des Weges überholen. Die Methode scheint dabei mit einer objektiven Notwendigkeit völlig sicher zu wirken, nach der Art einer Maschine mit unbedingter Zuverlässigkeit ihr Werk zu verrichten. Aber wenn sie das Individuum herabdrückt, sie steigert um so mehr das Vermögen des Menschengeistes. Schließlich ist es doch der Geist, der die Methode den Dingen absieht und sie in Bewegung setzt. In ihrer Handhabung schließt er sich selbst fester zusammen und gewinnt eine sichere Waffe gegenüber der Natur. So schwillt mit ihr sein Selbstvertrauen, das Hochgefühl seiner Kraft. Hier namentlich beginnt jene Schätzung und Überschätzung der Methode, welche durch die ganze Neuzeit geht.

Das alles gilt zunächst für das Verhältnis zur Natur, aber es ist charakteristisch für Bacon, daß er die hier erzeugte Denkart über das Ganze des Daseins ausdehnt und in alle verschiedenen Gebiete einführt. Die Wissenschaft wird hier die Leiterin des ganzen Lebens und die Seele der Kulturarbeit, der neue Stand der Dinge gilt als das „Reich der Philosophie und der Wissenschaften", das neue intellektuelle Zeitalter verkündet sich schon mit voller Deutlichkeit. Den Kern aller Wissenschaft aber bildet die Naturwissenschaft. Denn sie ist die „große Mutter" und die Wurzel alles Erkennens, von der sich nichts losreißen darf, ohne zu verwelken; schon hier ist eine Neigung erkennbar, Naturwissenschaft und Wissenschaft überhaupt gleichzusetzen und alles als minderwertig zu behandeln, was nicht den Normen der Naturwissenschaft folgt. So wird denn vornehmlich die Naturwissenschaft in ihrer induktiv-technischen Fassung bei Bacon das Weltbild bestimmen und auch die Lebenshaltung beherrschen. Gewiß folgen nicht alle Lehren und Äußerungen des Denkers diesem einen Zuge, auch seine Persönlichkeit ist weiter als sein System. Aber nur was dorthin einschlägt, faßt sich zu gemeinsamer Wirkung zusammen und trägt einen völlig durchgebildeten Charakter.

So wird hier das Verhältnis zur Natur entscheidend für das Ver-

hältnis zu aller Wirklichkeit. Wie der Mensch die Natur nur erkennen kann bei engster Berührung mit den Dingen, so muß sich überhaupt das Leben in innigem Zusammenhang mit der Umgebung halten; es wird leer und schattenhaft, wenn es sich auf sich selbst zurückzieht und in seine kleine, dumpfe Höhle einspinnt; erst das Zusammenwirken mit den Dingen giebt ihm eine volle Wahrheit und zugleich eine unermeßliche Weite. So wird aller Lebensdrang der sichtbaren Welt zugewandt und hier der Mensch zu großer Leistung, zu unablässiger Kraftbethätigung aufgerufen; die unsichtbare Geisteswelt verblaßt und mit ihr die Frage nach dem Bestande des eigenen Innern.

Auch die Stellung zur Geschichte verwandelt sich unter jenem Einfluß der Arbeit an der Natur. Bis dahin waren bei aller Aufbringung von Neuem die Fäden mit der Vergangenheit noch keineswegs zerrissen; jetzt dagegen erfolgt ein schroffer Bruch. Jene technische Unterwerfung fühlt sich als etwas durchaus Neues, sie glaubt aus der Geschichte nichts lernen zu können; so will sie sich ganz in die Gegenwart stellen und der Zukunft vertrauen. Aus solcher Stimmung wird nun oft die ganze Geschichte behandelt; war man früher geneigt, die Vergangenheit über die Gegenwart zu stellen, so fühlt sich hier der lebende Mensch auf der Höhe; in Wahrheit sind wir die Alten, da wir die Erfahrungen aller Zeiten nutzen können. Schien sonst in der Überlieferung eine bewährte Vernunft uns zuzufließen, so meint Bacon, daß der Strom der Geschichte eher das Flache, Leichtverständliche als das Gediegene weiterführt. Die blinde Verehrung der Geschichte schlägt um in eine Pietätslosigkeit, die den Zorn eines Goethe erweckte.

Solcher Schätzung der lebendigen Gegenwart wie der in der Technik entfalteten Kraft entspricht ein starkes Selbstbewußtsein, ein jugendliches Selbstvertrauen der Menschheit und zugleich eine optimistische Grundstimmung. Nicht über das Elend des Menschen will der Denker seufzen, sondern lieber bei den großen Männern und ihren Werken, „den Wundern der menschlichen Natur“, verweilen; einen Kalender menschlicher Triumphe möchte er anlegen. Gewiß kann in der Wissenschaft ein zu großes Vertrauen schädlich wirken, aber besonders ist vor zu geringem Vertrauen und vor raschem Verzweifeln zu warnen. Wie weit sind wir hier schon von den mittelalterlichen Stimmungen entfernt!

Das Ideal der technischen Kultur sehen wir auch die einzelnen Gebiete ergreifen und ihre Arbeit eigentümlich gestalten. — Sehr im Hintergrunde steht hier die Religion; die glänzenden Sätze,

die Bacon über sie äußert, können den Mangel eines innern Zuges zu ihr nicht verdecken. Aber sie wird auch nicht angegriffen; es waltet vielmehr jene Scheidung von göttlichen und menschlichen Dingen, von Glaube und Wissen, die, aus dem spätern Mittelalter überkommen, noch heute in England so viel Macht übt. Eine eigene Stellung Bacons erscheint am deutlichsten in seiner starken Abneigung gegen allen Fanatismus und Streit in religiösen Dingen; er sieht darin etwas höchst Unfruchtbares und hofft lebhaft, die Menschen möchten durch Überdruß an so unerquicklichen Dingen zur Betrachtung der Macht, Weisheit und Güte Gottes in der Natur getrieben werden, eine Hoffnung, die sich im Lauf des 17. Jahrhunderts thatsächlich erfüllt hat.

Wie die Probleme der Religion, so verblassen überhaupt die Aufgaben der Innenwelt. Bacon hat sich viel mit dem menschlichen Seelenleben beschäftigt, und er verdient den Ruf eines großen Menschenkenners. Aber er ist das mehr im Sinne eines Macchiavelli als eines Augustin, er kennt mehr die Menschen als den Menschen. Das moralische Leben wird nicht von der Religion und die Ethik nicht von der Theologie her begründet, sondern beides auf den Boden der menschlichen Natur gestellt. Von der Tugend, „die wie eine kostbare Perle ohne alle Zuthat am schönsten glänzt“, redet er in hohem Stil, aber sein Denken verweilt weniger bei der Entwerfung von Idealen als bei den Mitteln und Wegen der Bildung zu ihnen. Auch dieses Gebiet unterwirft er einer technischen Behandlung. Er spricht von einer „Kultur“ des Geistes (cultura animi) und hat dabei das Bildliche des Ausdrucks so gegenwärtig, daß er auch von einer „Bebauung“ (georgica) des Geistes reden kann. Er möchte dabei Naturgegebenes und der Veränderung Unterliegendes gegeneinander genau abgrenzen, erfolgreiche Wege ersinnen, durch Beharrlichkeit und Geschick möglichst viel ausrichten.

Der technische Gesichtspunkt herrscht auch beim Recht. Der Gedanke einer absoluten Wahrheit und eines absoluten Wertes weicht dem der Nützlichkeit. Das Glück der Bürger ist das Ziel der Gesetze; im besondern sollen die Gesetze klar und bestimmt sein, sowie möglichst alle Willkür ausschließen. Sodann verlangt Bacon eine Kodifikation und eine Rechtsprechung aus den Interessen der lebendigen Gegenwart. — Auch in seiner Erziehungslehre überwiegt das Technische das Moralische; sonst hätte er schwerlich das Schulwesen der Jesuiten als höchstes Muster empfehlen können. Charakteristisch für seine Schätzung unserer Macht gegenüber der Natur ist die Forderung, daß man die Seele zum Gegenteil dessen

anhalten solle, wozu sie selbst Neigung hat; charakteristisch für sein Streben nach engster Berührung mit den Dingen ist die Warnung vor Kompendien (caveatur a compendiis!) und die Forderung, auf die litterarischen Hauptwerke selbst zurückzugehen.

Am ungünstigsten ist das Lebensideal der Technik einer Anerkennung der schönen Kunst. Nicht die Schönheit der Dinge, sondern ihr Nutzen und ihre Wahrheit sollen das Ziel des Strebens bilden; die Darstellung hat keinen selbständigen Wert, aller Schmuck dünkt überflüssig, ja schädlich. Thatsächlich giebt Bacon seine Gedanken in sehr abgeschliffener und durchgebildeter Form, seine Phantasie verhilft ihm zu einem sehr prägnanten Ausdruck, seine Darstellung gewinnt durch den großen Kontrast des Ja und Nein, der seine Arbeit durchdringt, ein dramatisches Leben. Alles zusammen macht Bacon zu einem der größten Meister des wissenschaftlichen Stils, aber er ist es entgegen seiner eigenen Theorie.

Das Ganze dieser Lebensanschauung spricht seine Eigentümlichkeit und zugleich seine Stärke und Schwäche viel zu offen aus, als daß sich ein besonderes Raisonnement damit zu befassen brauchte. Wohlthuend wirkt hier zunächst die Energie und die Frische alles Unternehmens, das Fehlen alles Schulstaubes, die enge Verbindung der Wissenschaft mit dem Ganzen des Lebens. Die Arbeit steht hier in großen Zusammenhängen, sie empfängt und giebt nach allen Seiten. Das Problem von Subjekt und Objekt wird neu beleuchtet, mit der Forderung der Bindung der Thätigkeit an die Dinge erhebt sich siegesgewiß ein Realismus des Denkens und Thuns. Auch im einzelnen ist vieles erst recht ins Licht gestellt, so der neue Begriff der Wissenschaft als Forschung, so die Bedeutung mancher Hilfsmittel der Wissenschaft. Das alles hat direkt und indirekt mächtig gewirkt. Aber zugleich kann nicht nur über die Unfertigkeit, sondern auch über tiefere innere Widersprüche des Ganzen kein Zweifel sein. Daß Bacon selbst alle seine Regeln und Lehren zu keiner einzigen Erfindung oder Entdeckung geführt haben, ja daß er nicht einmal ganz auf der Höhe der damaligen Forschung stand, muß schon stutzig machen; bei näherm Zusehen finden wir, daß seine wissenschaftlichen Grundbegriffe noch sehr abhängig bleiben von der überkommenen scholastischen Art, und daß er besser Mittel im einzelnen zu ersinnen als das Ziel des Ganzen neu zu bestimmen weiß. Noch immer erscheint die Hauptbewegung der Wissenschaft als ein Herausheben der allgemeinen Größen und Formen aus dem unmittelbaren Befunde

der Dinge; es fehlt noch die einbohrende Analyse und das Vordringen zu Elementargesetzen, wodurch die neuere Naturwissenschaft das Bild der Welt umgewandelt hat. Schief ist auch der Hauptbegriff einer allgemeinen Methode der Erfindung, er verkennt das eigentümliche Wesen der technischen Erfindung. Beim Lebensproblem aber sind die beiden Strömungen, welche das Ganze durchwogen, augenscheinlich nicht zur Ausgleichung gekommen. Der Geist erscheint der Natur, dem bloßen Werkzeug seiner Macht, im Handeln weit überlegen, im Erkennen aber als völlig abhängig von ihr, als durchaus willfährige tabula rasa. Durch die Ausdehnung unsers Vermögens über die Natur wird das Subjekt gewaltig erregt und erhöht, aber dem Lebensdrang entspricht kein inneres Wachstum des Selbst; wir sehen nicht, wie der Lebensprozeß zu sich selbst zurücklenken und sich einen Inhalt geben könnte; so läßt alle ungeheure Erregung eine völlige Leere im Grunde.

Demnach bleibt Bacon mitten in den Problemen stecken wie die Denker der Renaissance überhaupt; er war kein gebietender, sondern nur ein anregender Geist. Aber der Anregung ist ein reicher Strom von ihm ausgegangen; zur Lockerung des Bodens, zur Einführung einer neuen Zeit hat dieser Denker mit seiner frischen Energie und seinem freudigen Glauben viel beigetragen. Nur sei nicht vergessen, daß wir uns auch bei ihm immer noch in der Morgendämmerung der Gedanken befinden.

2. Die Aufklärung.

a. Die allgemeine Art der Aufklärung.

Wie die Aufklärung mit der Renaissance zusammen den Aufbau der Neuzeit vollzogen hat, so verbindet ein gemeinsamer Charakter beide Epochen. Hier wie da eine Freude und Lust am Leben, ein Trieb zu wirken und zu schaffen, ein Verlangen nach Verwandlung des Daseins in Aktivität, nach Macht und Herrschaft über die Dinge; hier wie da keine Versenkung in dunkle Tiefen, sondern ein Suchen des Wesens in offenkundigem Wirken, die Überzeugung, in der unbegrenzten Entfaltung aller Kräfte die Vollendung des Seins zu finden. Solchem Lebensdrange entspricht ein starker Glaube an die Macht der Vernunft in der Wirklichkeit; das Feindliche dünkt mehr ein Mittel zur Erhöhung der Kräfte als eine niederdrückende Hemmung. So eine im Grunde freudige, stets zur Thätigkeit bereite Lebensstimmung.

Aber innerhalb dieser Gemeinschaft entfernen sich die beiden Epochen von einander bis zu vollem Gegensatz; ohne Beachtung dieses Gegensatzes läßt sich die geistige Art jener Zeiten und die innere Bewegung der gesamten Neuzeit nicht präcis erfassen. Die Renaissance ist die Jugendzeit, die Aufklärung das Mannesalter der Neuzeit. Dort mehr Einsetzen des ganzen Wesens in ungeschiedener Einheit, ein kühnes Walten der Phantasie, ein Zug des Schaffens zum Heroischen, hier mehr Sonderung und Klärung nach innen wie nach außen, mehr ruhige Energie, genaues Abwägen, eine Wendung zu sachlicher und fruchtbarer Arbeit; dort die volle Frische des ersten Eindrucks, mehr impulsives Handeln, oft aber auch ein wirres Durcheinander, hier ein Verlangen nach regelrechter Begründung, strenger Ordnung und systematischem Zusammenhang; dort der Mensch die Welt rasch ergreifend und unbefangen Wirkungen mit ihr austauschend, hier ein schärferes Auseinanderhalten, sowie ein Streben, im eigenen Innern des Menschen zwischen einem kosmischen Vermögen und bloßmenschlicher Art zu unterscheiden; dort die Natur vom Größten bis ins Kleinste beseelt und voller Geister, die nicht bloß als schöne Gestalten entzücken, sondern sich leicht auch in düstere Unholde verwandeln und die Menschheit mit dem Alpdruck starren Aberglaubens quälen; hier die Natur entseelt, in kleinste Elemente aufgelöst und unwandelbaren Gesetzen unterworfen, damit aber in einen Mechanismus verwandelt, dessen durchsichtiges Räderwerk keine Magie und keinen Zauberspuk duldet.

Ähnlich zieht sich der Gegensatz zwischen Renaissance und Aufklärung durch die ganze Verzweigung des menschlichen Thuns. Dort die Kunst das Hauptmittel der Entfaltung aller Kraft und der Quell einer edlen Bildung, hier die Wissenschaft die Erscheinung der Vernunft und die lebenerhöhende Macht; dort die Anschauung, hier der Begriff an der Spitze; dort die Schönheit die Seele des Lebens, hier die Wahrheit als Erschließung des Sachgehalts der Dinge; demgemäß dort mehr Platz für Künstler, hier für Denker ersten Ranges. Dort erscheint die Moral als etwas von draußen Auferlegtes und gilt daher leicht dem ungestümen Lebensdrange des Kraftmenschen als eine lästige Fessel, hier wird sie in das eigene Wesen des Menschen aufgenommen und in ein Mittel echter Lebenserhöhung verwandelt; dort herrscht in der Politik das große Individuum mit seinem Verlangen nach Macht und Herrschaft, hier treibt die Entdeckung einer und derselben Vernunft in allen Menschen zur Anerkennung einer Selbständigkeit und eines gleichen Rechts aller. Grundverschieden ist endlich auch das Verhältnis zur Geschichte. Die Renaissance

entwickelt ihre Eigentümlichkeit zum guten Teil noch an fremden Stoffen, die Aufklärung verwirft allen Einfluß der Geschichte und will das Dasein ganz aus einer zeitlosen Vernunft gestalten; die philosophische Überzeugung hat dort am meisten Beziehung zum Neuplatonismus, hier dagegen zum Stoicismus. Alles in allem dort ein frischeres und glänzenderes, hier ein ernsteres und gehaltvolleres Leben.

Schon das erklärt, daß der erste Eindruck leicht gegen die Aufklärung spricht; dazu behandelt das 19. Jahrhundert sie mit ausgesprochener Ungunst, sowohl weil es im Gegensatz zu ihr seine eigene Art entfaltet hat und sie behaupten muß, als weil ihm das Frühere nicht gegenwärtig ist in der Kraft und Frische seines Aufsteigens, sondern in der Veräußerlichung und Verflachung, welche die Ausbreitung über den Durchschnitt der menschlichen Verhältnisse zu bringen pflegt. Die Aufklärung in ihren geschichtlichen Zusammenhängen verstehen, das heißt die Ungerechtigkeit jener Behandlung durchschauen. Von dort aus erscheint sie nicht als ein bloß verstandesmäßiges, altkluges Raisonnement über die Dinge, sondern als ein ernsthaftes Ringen des ganzen Menschen um einen wahrhaftigen Inhalt seines Lebens; der Drang nach klarer Begreifung und voller Durchleuchtung der Wirklichkeit ist nur der Ausdruck des Verlangens nach voller Herrschaft über die Dinge wie über sich selbst; das Erkennen bildet das Hauptmittel zur Befreiung von dem Druck einer fremden Welt und zur Verwandlung des ganzen Daseins in freudige Thätigkeit. Wie hätte sich aber eine solche Thätigkeit, ein so männliches Verhalten erreichen lassen ohne ein Beisichselbstsein, ohne einen festen Stammbesitz des Geistes; ihm solches zu sichern, hat sich die Aufklärung mit aller Kraft bemüht, sie hat ihn zur Autonomie aufgerufen und in Wahrheit den Schwerpunkt des Lebens und Handelns in die eigene Innerlichkeit des Geistes verlegt. Der Geist ist hier nichts Leeres, keine tabula rasa, er trägt eine Welt in sich und mit ihr das Maß aller Dinge; er braucht jene nur zu ermitteln und zu entwickeln, um den Dingen als Herr entgegentreten und alle Wirklichkeit in sein Eigentum verwandeln zu können. „Es liegen nach diesem System in der Menschennatur feste Begriffe, gesetzliche Verhältnisse, eine Gleichförmigkeit, welche überall die Grundlinien von wirtschaftlichem Leben, rechtlicher Ordnung, moralischem Gesetz, Schönheitsregeln, Gottesglauben und Gottesverehrung zur Folge haben muß. Diese natürlichen Anlagen, Normen und Begriffe in unserm Denken, Dichten, Glauben und gesellschaftlichem Handeln sind unveränderlich und vom Wechsel der Kulturformen unabhängig. Sie beherrschen alle Völker, sie wirken in allen Gegenden. Die Autono-

mie des Menschen ist in ihnen gegründet. Sofern die Menschheit dieselben sich zum Bewußtsein bringt und zur Richtschnur ihres Handelns macht, sofern sie allen vorhandenen Glauben und alle bestehenden Institutionen vor das Tribunal des aus ihnen abgeleiteten Systems bringt, tritt sie in das Stadium der Mündigkeit und der Aufklärung. Vor diesem Tribunal haben sich nun alle Institute der Gesellschaft und alle Dogmen der Kirche zu verantworten. Kein größerer und langwierigerer Prozeß ist jemals geführt worden.“ (Dilthey.)

Aus solcher von jeher vorhandenen, aber nun erst entdeckten Autonomie des Geistes entspringt das Ideal einer alle Wirklichkeit beherrschenden Vernunft und damit eine unermeßliche Arbeit. Denn das nächste Dasein zeigt einen weiten Abstand von der Vernunft; es gilt die Anspannung aller Kräfte, ihn zu verringern und schließlich ganz aufzuheben. Dabei zerstreut sich die Thätigkeit nicht nach verschiedenen Richtungen, sondern alle Mannigfaltigkeit wird zusammengehalten durch die Gesetze und Ziele jener gemeinsamen Natur des Menschen, dieselben Principien erweisen sich fruchtbar in aller Verzweigung des Seins. So entwickelt sich gegenüber dem kirchlich-religiösen ein universal-geistiges Lebenssystem, es verwirklicht ein Hauptverlangen der Neuzeit und leitet zugleich ihren Lebensdrang in sichere Bahnen. Dieses Lebenssystem ist später hart angegriffen und an fast allen einzelnen Stellen durchbrochen worden. Aber als Ganzes ist es bis heute nicht besiegt, weil sich in allen Umwandlungen und Neuerungen noch immer kein allumfassendes neues Lebenssystem herausgebildet hat. Ein System aber ist endgültig nur durch ein System zu überwinden.

Blicken wir aber auf Einzelnes, wie wohlthuend berührt der Ernst der Arbeit, der freudige Glaube an die Macht des Guten, der Enthusiasmus für die Menschheit, die uns überall aus der Aufklärung entgegenscheinen! Wie viel verdanken wir ihrem unermüdlichen Eifer für die Humanisierung der allgemeinen Verhältnisse, die Milderung harter Gesetze, die Hebung der Bildung und Erziehung u. s. w., wie viel ihrem durchdringenden Verstande für die Befreiung von wüstem Aberglauben, der noch die geistvolle Renaissance so tief umfangen hielt! Wahrlich, wir urteilen oft nur deshalb so hart über die Aufklärung, weil unser eigenes Leben den besten Teil ihrer Arbeit als selbstverständlich in sich aufgenommen hat.

Solche Anerkennung der Aufklärung braucht nicht blind zu machen gegen das Problematische der Ausführung und die Notwendigkeit eines Bruches mit der historischen Leistung. Stolzen Selbstbewußtseins und ungebrochenen Kraftgefühls wollte die Aufklärung

ihre Aufgabe viel zu rasch und unmittelbar durchführen, sie geriet dadurch in starre Verengungen und Verneinungen, denen notwendig ein Rückschlag folgen mußte. Eine sichere Vernunft schien von Haus aus im Menschen und in den menschlichen Verhältnissen vorhanden und nur einer Freilegung bedürftig, um alles zum Guten zu wenden; es galt hier mehr eine in ihrem Grundbestande gute oder doch dem Guten fest zugewandte Natur anzuerkennen, als aus großen Verwickelungen heraus durch freie That eine höhere Stufe der Wirklichkeit zu erringen; das ethische Element des Lebens gelangte damit nicht zur vollen Entwickelung, es drohte die Natur, die Freiheit zu vernichten, sowie ein starker Optimismus gegen äußere und innere Nöte des Lebens abzustumpfen. Die geistige Arbeit aber leidet unter dem Mißstande, daß viel zu rasch unser Geistesleben als ein absolutes, alle Wahrheit in sich tragendes Sein behandelt wird; mit Einer energischen Wendung glaubt sich der Mensch auf den Punkt unbedingter und allgemeingiltiger Wahrheit versetzen und letzte Abschlüsse wagen zu dürfen. Er wird alsdann das wesenhafte Geistesleben nicht jenseit der einzelnen, unmittelbar vorliegenden Thätigkeiten suchen, sondern es in eine von ihnen, und zwar die am meisten gegenwärtige setzen; da dies nun ohne Zweifel das Erkennen ist, so entwickelt sich die Neigung, Intellekt und Geist gleichzustellen und das Erkennen zum Hauptinhalt des Lebens zu machen. Daraus entstehen Verengungen und Verneinungen, die das Ganze unzulänglich machen mußten. War der Mensch so rasch in ein wahrhaftiges Geistesleben zu erheben, so bedurfte er keiner langsamen Erziehung durch die Geschichte, so verlor die Geschichte allen höhern Wert; erschloß sich unmittelbar in jedem Einzelnen das Ganze der Vernunft, so bedurfte er zu seiner innern Vollendung nicht der Gemeinschaft mit anderen, und die Gesellschaft sank zu einem bloßen Mittel für die Zwecke der Individuen; enthielt das Allgemeine der Begriffe und Einsichten so sehr alle Wahrheit, daß sich auch der Reichtum des Besondern daraus entwickeln ließ, so konnte man einer mühsamen Erfahrung entraten, so konnte die Erfahrung keinesfalls das Ganze der Überzeugung weiterbilden. — Demnach enthielt dies System starke Antriebe zu Gegenbewegungen; wie diese zu Tage traten, das haben die einzelnen Denker zu zeigen.

Der Übergang von der Renaissance zur Aufklärung erfolgt nicht plötzlich und stoßweise; ist es doch derselbe Lebensdrang, der von der einen Phase zur andern fortschreitet. Auch erlischt die eine nicht

mit dem Beginn der andern, im Gegenteil erzeugt die Aufklärung da ihre höchsten Leistungen, wo ihrem Streben die jugendliche Frische der Renaissance und ihr Schaffen aus dem Ganzen noch gegenwärtig bleibt und den ganzen Menschen in die Arbeit hineintreibt, während sie mit der Ablösung davon der vielberufenen Nüchternheit und Verflachung unterliegt. So fehlt es nicht an merkwürdigen und anziehenden Übergangserscheinungen, in denen Altes und Neues zusammenstößt und sich große Leistungen eng mit phantastischen Gebilden verschlingen. Unter diesen Erscheinungen steht obenan Kepler (1571—1630). Die jugendliche Stimmung der Renaissance, die Hoffnung, mit Einer kühnen That das Geheimnis der Welt zu enträtseln und den Zugang in das Innerste der Natur (penetralia naturae) zu erzwingen, steht noch in voller Kraft, eine große Phantasie treibt das Lebenswerk des Mannes, und es wird zum Leben und Welt beherrschenden Begriff die Schönheit. Aber zugleich waltet ein unermüdliches Streben nach Exaktheit; die inneren Kräfte werden aus der Natur weiter und weiter zurückgedrängt, die Unterschiede der Dinge gestalten sich quantitativ, die Mathematik soll die Natur nicht in bloßen Symbolen ausdrücken, sondern präzis erkennen lassen; auch verhindert alle Hochschätzung des Geistes als des Urquells des Erkennens nicht eine unbefangene Würdigung der Erfahrung und eine peinliche Beobachtung des Kleinen; stolzen Bewußtseins kann der Forscher rühmen, daß ihm das Nichtverachten von 8 Längeminuten den Weg zur Reform der ganzen Astronomie gezeigt haben. Phantasie und Forschung, Künstlerisches und Mathematisches reichen sich bei ihm die Hand im Begriff der Weltharmonie; diese Idee blieb ihm keine unfruchtbare Spekulation, sondern wirkte als stärkste Triebkraft zu den großen Entdeckungen, die seinen Namen unsterblich machen.

Galilei (1564—1641) dagegen versetzt uns schon auf den Boden der Aufklärung; die Phantasie hat hier das wissenschaftliche Gebiet der exakten Forschung völlig abgetreten, und es sind zugleich die seelischen Elemente gänzlich aus der Natur entfernt. Im allgemeinen gewinnt im 2. und 3. Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts die neue Richtung zusehends an Kraft und Selbständigkeit; 1625 erscheint das Hauptwerk von Hugo Grotius, das nicht nur das Naturrecht als System begründet, sondern überhaupt mit besonderer Energie die Denkart einer neuen Welt ausspricht. Dieselbe Gesinnung bekundet sich um jene Zeit mit deutlichen Zügen auch in Frankreich und England. Ein neuer Geist ist im Erwachen, es fehlt nur noch ein großer Denker, um ihn zu vollem Selbstbewußtsein und zum Siege im Ganzen des Lebens zu führen. Ein solcher Denker erschien aber in Descartes.

b. Die grofsen Denker der Aufklärung.

α. Descartes.

Descartes bietet nur vereinzelte Äußerungen über das Befinden und die Aufgaben des Menschen; sie allein können eine besondere Darstellung nicht rechtfertigen. Wohl aber rechtfertigt, ja erzwingt sie das Ganze seiner Philosophie. Denn diese Philosophie ist nicht bloß Forschung und Weltarbeit, sondern auch eine Weiterbildung des geistigen Daseins, Ausdruck einer allgemeinen Denkart; es erscheint hier die Aufklärung mit ihrem Verlangen nach Klarheit, Gewißheit, Ordnung des Lebens mit solcher Ursprünglichkeit und solcher Energie, und sie gewinnt hier eine so charakteristische Gestalt, daß ohne stete Beziehung darauf sich die Bewegung der nächsten Jahrhunderte nicht verstehen läßt. Ein so herrschender Geist will bei sich selbst aufgesucht sein.

Der Ausgangspunkt Descartes' ist bekanntlich der Zweifel. Aber der Zweifel hat hier nichts von der Müdigkeit und Mattheit des spätern Altertums, sondern er entspringt einem starken Lebensdrang des Subjekts, das einen höhern Grad von Gewißheit verlangt, als ihm alle bisherige Leistung bietet. So muß der Denker zunächst mit allem Überlieferten brechen, es als nicht vorhanden betrachten. Aber mitten durch alle Verneinung hindurch bahnt er sich einen sichern Weg zur Wahrheit; der Zweifel selbst zeigt einen frischen Lebensmut und einen festen Glauben an die Möglichkeit vollgenügender Erkenntnis.

Eine Gewißheit giebt nicht der sinnliche Eindruck mit seinen mannigfachen Täuschungen, es geben sie nicht einmal die einfachsten Funktionen und Gesetze unsers Denkens. Denn als unbedingt zuverlässig könnten sie nur gelten, wenn wir völlig sicher wären, von Natur für die reine Wahrheit angelegt zu sein. Aber sind wir dessen so sicher, könnte uns nicht eine böse Macht so bereitet haben, daß wir in bloße Einbildungen verfallen, wo wir eine Wirklichkeit zu erfassen meinen?

So gerät alles in Schwanken, was bisher als sicher galt; diese peinliche Lage ist nur zu überwinden durch Entdeckung eines absolut festen Punktes, eines archimedischen Punktes, von dem aus sich jenes Chaos angreifen und entwirren ließe. Einen solchen Punkt aber vermag eine eindringende Selbstbesinnung in Wahrheit aufzuweisen. Zweifeln können wir an allem nähern Inhalt des Denkens, nicht aber am Denken selbst; mitten in allem Zweifel wirkt ein Denken, so daß der Zweifel selbst die allgemeine Thatsache des Denkens nur erhärtet. Im Denken aber steckt das denkende Subjekt, das Ich; es ist unmittel-

bar in ihm gegenwärtig, braucht nicht mühsam aus ihm erschlossen zu werden. Ich denke, darum bin ich (cogito, ergo sum), das ist eine unbestreitbare Wahrheit; so wenig sich das Denken aufheben läßt, so gewiß ist meine eigene Existenz. In dem denkenden Subjekt ist demnach der feste Punkt gefunden; daran ist nunmehr alle Wirklichkeit anzuknüpfen und von ihm her aufzubauen. Das ist eine Wendung, die in ihrer Einfachheit den überkommenen Stand der Dinge völlig umkehrt. Denn jetzt erst findet einen wissenschaftlichen Ausdruck das moderne Streben, die Welt vom Subjekt her zu entwickeln oder — wie es auch heißen kann — das Subjekt zur Welt zu erweitern. Wohl war die Priorität des Subjekts auch früher schon auf philosophischem Boden verkündet worden, von niemandem stärker als von Augustin. Aber der Gedanke blieb dort ein flüchtiger Blitz ohne weitere Folgen, eine durchgreifende Umbildung der Wirklichkeit von dorther ward in keiner Weise versucht. Das aber ist es, was Descartes mit ganzer Kraft unternimmt, und wodurch er einen Umschwung der gesamten Lage bewirkt.

In der Zurückziehung auf den festen und völlig gewissen Punkt des Subjekts verzichtet er keineswegs auf die große Welt; sie bleibt dem allgemeinen Gedanken nach ihm stets gegenwärtig. Aber aller nähere Inhalt will jetzt neu ermittelt sein und kann es nicht anders als vom Denken her. Zu diesem Zweck muß das Denken bei sich selbst einen sichern Prüfstein suchen, welcher uns wahre Einsichten von Irrungen und Einbildungen zweifellos unterscheiden lehrt. Was anderes aber könnte dies thun, als eben das, was uns die grundlegende Wahrheit, die Existenz des denkenden Subjekts, mit so fester Überzeugung ergreifen ließ, d. h. die unmittelbare Evidenz, die volle Klarheit und Deutlichkeit der Erkenntnis? So sei dies als Prüfstein ergriffen; was vor ihm besteht, darf zu Recht als Wahrheit gelten; was sich dagegen der Unklarheit und Verworrenheit nicht entwinden kann, muß als irrig ausscheiden. Damit eröffnet sich die Aussicht auf eine Prüfung und Sichtung des ganzen Lebensstandes.

Indem wir uns zu dieser Arbeit anschicken, vertritt uns aber ein altes Bedenken als noch unerledigt den Weg, das Bedenken, ob wir nicht auch bei gewissenhaftester Befolgung aller Regeln wahrer Erkenntnis ins Irre gehen können, weil unsere Organisation nicht für die Wahrheit angelegt ist; nur dann wäre diese Sorge gehoben, wenn wir alle Wirklichkeit von einem allmächtigen und allgütigen Wesen beherrscht wüßten, das uns in alle Wahrheit leitete, wenn wir des Daseins Gottes gewiß wären. „Wüßten wir nicht, daß alles, was an Sein und Wahrheit in uns ist, von dem höchsten und

unendlichen Sein stammt, so möchten unsere Gedanken noch so klar und deutlich sein, kein Grund könnte uns vergewissern, daß sie deswegen wahr sind.“ So strebt DESCARTES mit aller Kraft nach überzeugenden Beweisen für das Dasein Gottes; so wie diese Beweise sich bei ihm geben, sind sie recht anfechtbar, und es ist der Zirkel des Verfahrens augenscheinlich, mittels weitausgesponnener Schlüsse erweisen zu wollen, was seinerseits die Glaubwürdigkeit unsers Denkens und Schließens erst begründen soll. Aber gerade die Anfechtbarkeit der Beweisführung darf als Anzeichen gelten, daß sich in ihr das tiefste Bedürfnis des Denkers nur unvollkommen ausspricht; dies Bedürfnis ist kein anderes als das einer Befreiung der Denkarbeit von der Enge und Ungewißheit bloßmenschlicher Art, einer Erhebung zu absoluter Giltigkeit. SPINOZA erreicht das auf einfacherm Wege, indem er unser Denken unmittelbar einem göttlichen einfügt; DESCARTES aber muß sich in Widersprüche verwickeln, wenn er dem Denken von außen her eine Göttlichkeit sichern will, die es nur von innen her besitzen könnte. Klar aber ist hier wie da der enge Zusammenhang des Rationalismus der Aufklärung mit einer religiösen Grundüberzeugung, einer Überzeugung freilich mehr spekulativ-pantheistischer als ethisch-theistischer Art.

Nunmehr ist ein sicherer Boden gewonnen; der wahrhaftige Gott wird uns nicht irregehen lassen, wenn wir jenen Prüfstein der Klarheit und Deutlichkeit mit strenger Gewissenhaftigkeit anwenden; über die Möglichkeit voller Wahrheit besteht jetzt kein Zweifel mehr. Aber wie kommt es, wenn unser Denken in Gott gegründet ist, daß wir nicht immer zur Wahrheit gelangen, daß wir so oft irregehen? Die Schuld daran trägt nicht unsere Organisation, sondern unser eigenes Verhalten. Unsere Erkenntnisarbeit ist nicht bloß theoretischer Art, sie enthält auch ein Element des Wollens. In jedem Urteil steckt ein Entscheiden, ein Abschließen und damit ein Wollen; wir irren, wenn wir zu früh abschließen, die Sache für spruchreif erklären, bevor sie es thatsächlich ist. Zu solcher Voreiligkeit aber treibt das Ungestüm des Erkenntnisdranges, der rasch fertige Resultate besitzen will; dieses über das Erkenntnisgebiet hinausgreifende Wollen also ist zu zügeln; vor jedem abschließenden Urteil gilt es genau zu prüfen, ob die Bedingungen einer klaren und deutlichen Erkenntnis in Wahrheit schon erfüllt sind. Übt das Denken so eine unablässige Selbstprüfung, so kann es, wennschon zunächst nur ein Stück der Wahrheit, doch in dem, was es erreicht, volle und sichere Wahrheit erreichen; es gewinnt eben durch die Kritik ein festes Selbstvertrauen, da ja nicht das Schicksal uns zum Irrtum verdammt, sondern es bei

uns selbst steht, ihn zu vermeiden. So erscheint ein kritisches Verfahren von Haus aus als ein unentbehrlicher Bestandteil des Rationalismus.

Nun endlich kann das Denken getrost die Aufgabe angreifen, das dargebotene Weltbild auf sein Recht zu prüfen; es darf nun ohne Überhebung sich zum Maß der Dinge machen. Jetzt muß alles ausscheiden, was seinen Bedingungen nicht voll entspricht; was aber bleibt, das wird in das Element des Gedankens getaucht und dadurch völlig umgewandelt; es muß durchsichtiger, beweglicher, thätiger werden, es muß eine unsinnliche, begriffliche Art annehmen, es wird sich zugleich in eine feste Ordnung fügen, sich innerlich zusammenschließen, ein großes System bilden. Nun werden Gedankengrößen zum Kern der Wirklichkeit und zur treibenden Kraft des Menschenlebens; nun bemißt sich die Nähe und Ferne der Dinge nach ihrer Stellung im Denken; die wahre Unmittelbarkeit liegt jetzt beim Denken, nicht bei der Sinnlichkeit; das sinnliche Dasein mit all seinen handgreiflichen Eindrücken weicht zurück in die Ferne und bedarf zu seiner Erweisung der Vermittlung des Denkens, es kann nie die Gewißheit des Denkens erlangen.

Wie aber das Sinnliche dem Geist und Gedanken, so wird alles Besondere dem Allgemeinen untergeordnet; was hier an den Dingen vornehmlich interessiert, ist nicht das Besondere ihrer Individualität, sondern ihr allgemeiner Gehalt, ihr Begriff. Das ist ungünstig für die Kunst, deren Gestalten nun bloße Beispiele philosophischer Wahrheiten werden müssen, ungünstig auch für die Geschichte, deren Natur einer solchen Umsetzung in allgemeine Größen widersteht. Aber es beginnt hier aus lebendiger und selbstbewußter Gegenwart ein eifriges und fruchtbares Wirken zur Rationalisierung aller Lebensverhältnisse, es beginnt eine Prüfung alles dargebotenen Befundes aus den allgemeinen Prinzipien der Vernunft. Die Religion bleibt dabei gewöhnlich ganz bei Seite, aber daß jenes Verfahren auch sie vor eine große Wendung stellt, wird hier und da schon ersichtlich. Oder atmet es nicht den Geist einer neuen Zeit, wenn es heißt: „Da wir eher als Menschen geboren denn Christen geworden sind, so ist nicht anzunehmen, daß sich jemand, um dem Glauben anzuhängen, wodurch er Christ ist, im Ernst Meinungen aneignet, die nach seiner Überzeugung der rechten Vernunft widersprechen, welche das Wesen des Menschen ausmacht“.

So gewahren wir eine durchgreifende Umwandlung der Lebensführung und Lebensstimmung. Da es einen Neubau von Grund aus gilt, so gerät alles in Bewegung und Fluß, aber an die Stelle des

ungeklärten Dranges und der stürmischen Erregung der vorangehenden Epoche tritt eine wohlüberlegte, zielbewußte, mit ruhiger Energie fortschreitende Arbeit; wir befinden uns in der Helle, freilich auch in der Kälte eines neuen Morgens, die Konzentration und die Klarheit sind verschwistert mit einer verstandesmäßigen Nüchternheit. Es verschwindet gänzlich jenes Durcheinander von Einsicht und Phantasie, das den meisten Gedankenschöpfungen der Renaissance innewohnt; der Eifer um den Wahrheitsgehalt der Begriffe verdrängt alles Interesse an Form und Schmuck. Selbst die Darstellung bekundet diese Wandlung, indem sie die vorher alle Gedankenarbeit bunt kolorierenden Bilder aufgiebt und alle Kraft darauf verwendet, die Begriffe in ihren Umrissen scharf und rein, einfach und sachlich herauszustellen. Niemand hat so viel dazu beigetragen, der Denkart der ganzen Epoche den Stempel nüchterner Klarheit und sachlicher Zweckmäßigkeit aufzuprägen wie DESCARTES.

Indem sich der Denker dem nähern Inhalt der Welt zuwendet, muß er sich mit den beiden Gebieten der Natur und des Seelenlebens auseinandersetzen Sein Verfahren wird das Wesen von Körperlichem und Geistigem in dem suchen, was das Denken durchaus nicht wegdenken kann, und das zugleich alle Mannigfaltigkeit der einzelnen Bildungen verständlich macht. Dies aber ist beim Seelenleben die bewußte Thätigkeit, in der Außenwelt die räumliche Ausdehnung; dort kehrt die Thätigkeit immer wieder zu sich selbst zurück, oder vielmehr sie verbleibt auch in scheinbarer Entfernung immer im eigenen Kreise, hier verläuft alles Geschehen in den Beziehungen und Berührungen der Dinge; dort herrscht eine strenge Unteilbarkeit, hier eine ins Endlose fortschreitende Teilbarkeit. Ein solcher Unterschied und Gegensatz der beiden Arten des Seins verbietet aufs entschiedenste die Unterordnung der einen unter die andere und die unmittelbare Verbindung zu einer einzigen Welt; sie müssen vielmehr als zwei getrennte Reiche gelten, die nur beim Menschen durch besondere Verrichtungen in eine Wechselwirkung gesetzt sind. So erweist sich der moderne Dualismus als ein Kind des Rationalismus mit seinem Bestehen auf klarer Fassung und scharfer Scheidung der Begriffe, als ein Sieg des begrifflichen Denkens über die unmittelbare Anschauung und die Phantasie.

Diesen Dualismus auf sein letztes Recht zu prüfen, gehört nicht hierher; in den geschichtlichen Verhältnissen hat er unzweifelhaft aufs segensreichste gewirkt. Es vollzieht sich damit gegenüber dem Durcheinander der Renaissance eine lichtvolle Klärung des Gesamtbildes der Wirklichkeit. Nun erst wird jedem Reiche ein deutlicher Inhalt

zugewiesen, nun werden die Grenzen streng gezogen, nun erwächst die überaus wichtige Forderung, den Befund jedwedes Gebietes innerhalb seiner eigenen Grenzen, nicht mit Hilfe des andern zu verstehen, d. h. das Seelische seelisch, das Physische physisch zu erklären. Dadurch erst ist eine exakte Naturwissenschaft prinzipiell begründet, dadurch wird auch das Seelenleben in sich selbst befestigt und geklärt. Im allgemeinen Leben aber ward die Scheidung beider Welten die Hauptwaffe der Aufklärung gegen den entsetzlichen Hexenwahn; sein mutigster Bekämpfer Balthasar Bekker war ein eifriger Cartesianer, und es läßt sich bis in einzelne wichtige Kriminalprozesse hinein eine direkte Wirkung cartesianischer Lehren verfolgen.

Betrachten wir jetzt die einzelnen Welten etwas näher, so zeigt die geistige Seite ein großes Wachstum der Innerlichkeit des menschlichen Daseins. Die überlieferte Fassung ließ das Seelenleben unmittelbar mit der Außenwelt verkehren, von dort schien ihm ein Inhalt leicht und rasch zuzufließen, unverändert schienen die Dinge in uns einzugehen; die Empfindung bedeutete ein Abbild der äußern Wirklichkeit, und der seelische Impuls schien sich ohne weiteres in eine körperliche Leistung umzusetzen. Das erfährt nun eine Umwälzung dahin, daß eine unmittelbare Berührung von Innen- und Außenwelt, ein natürliches Überfließen von der einen zur andern völlig aufgehoben wird; was an die Seele kommt, ist nichts anderes als ein fremder Reiz, den sie mit einer Leistung aus ihrer eigenen Natur beantwortet. Damit verschieben sich die Grenzen der Welten, und es erhebt sich ein neues Bild der Wirklichkeit. Der ganze bunte Zauber der Welt, der überquellende Reichtum der Farben, Töne und der übrigen sinnlichen Eindrücke, er ist nicht draußen als ein eigener Besitz der Dinge, sondern er ist von der Seele in die bei sich selbst leblose und gleichförmige Welt der Massen und Bewegungen hineingetragen. So verliert die Natur ein inneres Leben, eine Seele; was Galilei in der Physik durchsetzte, das hat Descartes, unabhängig von ihm, aus einem allgemeinen philosophischen Zusammenhange begründet. Dafür wächst das Beisichselbstsein und die Selbstthätigkeit der Seele, sie bleibt unter allen Eindrücken im Kreise eigenen Lebens; was von draußen an sie kommt, vermag nicht mehr, als von den innewohnenden Kräften gerade diese zur Bethätigung aufzurufen; immer aber ist es die Seele, welche die Hauptsache thut. Um so notwendiger und gewisser ist es, daß sie einen festen Stock von Wahrheiten, von „eingebornen Ideen“ in sich trägt; wie könnte sie sonst jene Selbständigkeit behaupten und ihr Leben von innen her aufbauen? Die Lehre von den eingebornen Ideen bildet

daher ein unentbehrliches Hauptstück der cartesianischen Überzeugung.

So entwickelt sich hier eine neue Innerlichkeit, eine Innerlichkeit des bei sich selbst befindlichen, unablässig thätigen Denkens. Diese moderne Innerlichkeit ist grundverschieden von der, welche die Ausgangszeit in schmerzlichen Kämpfen errungen hatte. Dort war der Ursprung der Innerlichkeit ein Gemütsverhältnis zu Gott, hier ist es die Natur des selbstthätigen, vornehmlich denkenden Geistes; dort entfaltet sie sich in Zurückziehung von den Dingen, hier in Umspannung der ganzen Welt; dort ist ihre Hauptstätte die Tiefe des individuellen Seelenlebens, hier ist es das Ganze der geistigen Arbeit mit seinem unpersönlichen Charakter. Die Wärme und Innigkeit der ältern Art weicht hier einer durchaus aktiven, durch klare Einsicht die Dinge beherrschenden Lebensführung.

Die Schärfung der Einheit der Seele auf dem Boden der neuen Innerlichkeit verbietet die Annahme getrennter Seelenvermögen, sowie verschiedener Stufen und schroffer Gegensätze; wir dürfen nicht von höheren und niederen Kräften reden und diese wie verschiedene Personen der Bühne gegeneinander ausspielen. Vielmehr ist bei der Seele wie bei jeder Substanz alle Mannigfaltigkeit der Vorgänge nur die Äußerung einer einzigen ununterbrochen wirksamen Hauptthätigkeit; von dieser aus ist alle Besonderheit als etwas Wirkliches streng kausal zu verstehen, ohne Einmengung einer moralisierenden Wertschätzung. Auch die Gefühlserregungen, die Affekte, sind in dieser Weise sachlich, man möchte sagen naturwissenschaftlich zu behandeln. Jene Einheit wird zunächst in der allen besonderen Bethätigungen überlegenen bewußten Thätigkeit, im Denken nach Descartes' Sprachgebrauch, gesucht; im Lauf der Arbeit verengt sich ihm aber das Denken zum Erkennen, und so ist es schließlich das Erkennen, was alles beherrscht und unser ganzes Dasein zur Aktivität erhebt. Das Erkennen leitet das Wollen zur Vernunft, es giebt auch Macht über die Affekte. Überall ein thätiges Benehmen, ein sich selbst Anspannen zur höchsten Klarheit und Kraft, kein Beharren bei leidenden Zuständen und ungeschiedenen Gefühlen, keine Hingebung an den unmittelbaren Eindruck.

Solchen Überzeugungen entspricht die Fassung der Ziele und Güter des Strebens. „Das höchste Gut — sofern es Gegenstand der natürlichen Vernunft — ist nichts anderes als die Erkenntnis der Wahrheit durch ihre ersten Ursachen, das heißt die Weisheit. Das Streben nach ihr aber ist die Philosophie." Der Mensch gewinnt hier eine Herrschaft über die Dinge nicht durch ein praktisches Eingreifen

von außen her, sondern durch ein Verstehen ihrer Zusammenhänge im Ganzen des Alls. Sich erkennend zu den Dingen zu verhalten, der Außenwelt gegenüber nicht handelnde Person, sondern bloßer Zuschauer zu sein, das gilt schon hier — nicht erst bei Spinoza — als der Weg zur wahren Seligkeit, als die Befreiung von allen Sorgen und Schmerzen des Lebens. Die wissenschaftliche Einsicht zeigt uns, daß alle draußen gelegenen Dinge nicht in unserer Macht stehen; was wir aber als unmöglich erkennen, das kann unser Streben nicht anziehen, seine Versagung uns keinen Schmerz bereiten. So brauchen wir nur die Außenwelt recht zu verstehen, um uns nicht über sie aufzuregen. In unserer Gewalt hingegen sind die Gedanken, wir können sie auf das unendliche All richten und mit der Erkenntnis seiner Größe selbst wachsen. „Wenn wir Gott lieben und durch ihn uns in der Gesinnung (voluntate) mit allen geschaffenen Dingen verbinden, so schätzen wir auch uns um so mehr, je größer, edler, vollkommener wir jene fassen, weil wir Teile der ganzen Vollkommenheit sind.“ Wenn wir demnach in dem Erkennen das Hauptmittel unserer Macht und Größe finden, so ist zugleich klar, daß diese Größe dem Menschen nicht in seiner Absonderung zukommt, sondern nur von dem Ganzen her, in das ihn das Denken versetzt; die Intelligenz übt ihre befreiende und beglückende Macht nicht, ohne dem Menschen ein großes Opfer zuzumuten. Was sich hier in wenigen Zügen andeutet, das hat bald bei Spinoza in einem großen System einen klassischen Ausdruck gefunden.

Vor dieser innern Erhöhung des Menschen, dieser innern Ausweitung zum All tritt das Verhältnis zur Natur in die zweite Linie. Aber die eminente Leistung des Denkers auf diesem Gebiet kann auch die Lebensführung nicht unberührt lassen. Auch die Natur erlangt hier eine volle Autonomie, indem die Bewegung ihr nicht von der Seele zugeführt wird, sondern ihren eigenen Elementen von Haus aus innewohnt; das ist die Grundbedingung für ein Verfahren, sie in ein System bloßer Massen und Bewegungen zu verwandeln und alle Gestaltung als eine Zusammensetzung kleiner, ursprünglich bewegter Elemente zu begreifen. Damit aber wird die Natur bis zum Grunde durchsichtig und verliert alle dunkle und geheimnisvolle Tiefe. Indem sie im einzelnen wie im ganzen nach Art einer Maschine gefaßt wird, tritt sie in eine Linie mit der menschlichen Technik; nicht ein qualitativer, sondern nur ein quantitativer Unterschied, nur der Grad der Feinheit trennt das Wirken des Menschen und der Natur. Solche Verwandlung der ganzen Natur in einen Mechanismus erweckte später vornehmlich die Empfindung des Künstlichen und Seelenlosen, beim

Ursprung überwog vielmehr das stolze Gefühl der Bewältigung der Natur durch menschliche Kraft; unsere Begriffe vermögen sie aufzuhellen, unser Wille sie zu bewegen, nirgends kann sie uns einen unüberwindlichen Widerstand leisten.

Die innere Unterwerfung der Natur erfolgt an der Hand der Mathematik; der Geist triumphiert über sie, indem dieselben Gesetze, welche er als „eingeborne Ideen“ aus sich hervorbringt, als die allbeherrschenden Ordnungen der Außenwelt erkannt werden. Zum Siege aber gelangt die mathematische Behandlung der Natur nur durch eine Umwandlung des ersten Weltbildes mit Hilfe der Analyse. Die Welt wird aus einem Datum ein Problem. Der nächste Befund sinkt jetzt zur bloßen Erscheinung, welche die Forschung aufzulösen und auf ihre kleinsten Elemente zurückzuverfolgen hat; alsdann sind die Gesetze, d. h. die einfachen Lebensformen dieser Elemente, zu ermitteln, und es ist endlich die auseinandergelegte Welt mit Hilfe der Idee einer zeitlich fortschreitenden Entwickelung wieder zusammenzubringen; Analyse, Gesetz, Entwickelung werden die Hauptstufen einer neuen wissenschaftlichen Arbeit, sie werden bei Descartes nur in großen Zügen entworfen, stehen aber von ihm her in sicherer Wirkung. Damit ist die Welt unvergleichlich lebensvoller und beweglicher geworden, sie lastet nirgends mit starrem Druck auf dem Menschen, sie stellt seiner Arbeit eine unermeßliche Fülle von Aufgaben.

Solche Zerlegung der Natur in seelenlose Elemente und solcher Aufbau aller Zusammenhänge aus ihnen machen den baconischen Gedanken einer technischen Herrschaft des Menschen über die Natur allererst durchführbar. Descartes hat diese Aufgabe nicht unbeachtet gelassen, auch er verlangt statt der schulmäßigen Spekulation eine praktische Kunst, die uns „gleichsam zu Herren und Besitzern der Natur“ macht. Aber ihm persönlich tritt solcher Nutzen zurück vor dem Selbstwert des Wissens, vor der innern Klärung und Verstärkung des Lebens, der Verwandlung des ganzen Daseins in Aktivität durch echtes Erkennen.

In dem allen ist ein unbegrenzter Einfluß Descartes' auf das Ganze der Lebensführung und Lebensstimmung augenscheinlich, alle Hauptzüge der Aufklärung sind hier deutlich entwickelt und schließen sich fest zu einem Ganzen zusammen, um nun mächtig durch die Jahrhunderte weiterzuwirken. Die Größe des Ganzen bekundet sich namentlich in dem Durchdringen zur schlichtesten Einfachheit; welt-

umwälzende Ideen geben sich hier wie selbstverständlich und können um so rascher ihren Siegeszug durch die Welt antreten. Diese Wirkung reicht weit über die Schule hinaus. Denn wo die Lehren Widerspruch fanden, da blieben die Probleme, und wo die Doktrin verlassen wurde, da erhielt sich die Methode in unbestrittener Geltung. Alle Kulturvölker haben von hier fruchtbare Anregungen empfangen, die Denkarbeit der ganzen Neuzeit ist von hier in eine feste Bahn gebracht. Alles in allem hat kein moderner Denker, auch Kant nicht, so eingreifend gewirkt als Descartes.

Dabei läßt sich nicht leugnen, daß bei ihm nicht nur — wie ja selbstverständlich — vieles unfertig bleibt, sondern daß auch die scheinbar so einfachen Begriffe und überzeugenden Gedankengänge oft schwere Verwicklungen enthalten, über welche die Glätte der Darstellung nur eine Zeit lang hinwegtäuschen kann, daß hier Widersprüche schlummern, die schließlich hervorbrechen und auf neue Wege treiben mußten. Nur einiges davon sei hier angedeutet.

Das Subjekt wird von der Welt abgelöst und ihr entgegengestellt; ist es mit allen aufgebotenen Hilfen in Wahrheit stark genug die Welt wieder aufzubauen? Enthält nicht der Begriff des Denkens, der bewußten Thätigkeit, die größten Schwierigkeiten, und spricht nicht für seine Untauglichkeit zum letzten Grundbegriff die Thatsache, daß der Philosoph selbst von ihm unablässig in den engern Begriff des Erkennens hinabgleitet? Hat ferner das Denken eine Selbständigkeit gegen die unmittelbare Lebensform und entwickelt sich mit ihm ein alle Leistungen der Individuen umfassender Gesamtprozeß, oder ist es nur eine seelische Funktion, eine Erscheinung am einzelnen Individuum? Jenes würde zu Spinoza, dieses zu Locke führen; nur jenes stimmt zur Grundtendenz des Descartes, aber wie viel fehlt ihm hier zu einer reinen Durchführung? Dazu die offenen Probleme in dem Verhältnis von Welt und Gott, von Natur und Geist u. s. w.

Aber alles das zeigt nur, daß wir nicht am Abschluß, sondern zu Beginn einer großen Epoche stehen. Auch wenn die Bewegung einer lebenskräftigen Zeit rasch über den Stand der Dinge bei Descartes hinausgeführt hat, er bleibt trotzdem der herrschende und umfassende Geist; er hat den Lebenskreis abgesteckt, dessen Durcharbeitung die Aufgabe der folgenden Denker wurde. Ja selbst das, was für die Einzelnen von diesen besonders charakteristisch scheint, findet sich im Keime meist schon bei dem leitenden Denker der Aufklärung.

Von Descartes zu Spinoza fortschreiten können wir nicht, ohne wenigstens mit ein paar Worten des Thomas Hobbes (1588—1679) zu gedenken. Der Kern seiner Leistung besteht darin, die mechanische Naturbegreifung, die er selbst mit begründen half, auf das Ganze unserer Wirklichkeit zu übertragen; er hat in solcher Richtung namentlich die Seele wie das Staatsleben durch die Verbannung aller inneren Größen und die Verwandlung in ein mechanisches Getriebe in eine durchaus neue Beleuchtung gestellt. Er hat diese Betrachtung mit einer bewunderungswürdigen Energie und Klarheit durchgeführt, er ist vielleicht der konsequenteste Denker der ganzen Neuzeit. Denker, die alles so an die Durchführung Einer Grundanschauung setzen, pflegen nicht viel unbedingte Anhänger zu finden und keine Schule zu bilden. Aber sie wirken mit solcher Ausprägung eines reinen Typus wie ein Stachel auf das Ganze der Arbeit, sie sind mit ihren Fragen und Antworten überall gegenwärtig, wo immer die von ihnen behandelten Probleme in großem Stile wieder aufgenommen werden. So hat Hobbes einen starken Einfluß auf Spinoza und Leibniz geübt, so ward er im 18. Jahrhundert namentlich von der französischen Aufklärung hochgehalten, so hat er unser Jahrhundert bis zur Gegenwart beschäftigt. Zur Klärung der Begriffe läßt sich noch heute von ihm viel lernen.

β. Spinoza.

aa. Das Weltbild.

Von allen Denkern der Aufklärung ist für unser Problem niemand so wichtig als Spinoza (1632—1677). Denn er faßt alle Gedankenreihen ihrer Arbeit zusammen, schöpft aus ihnen eine große Anschauung und ergreift damit das Ganze des Lebens; er entwickelt zugleich, was in der modernen Wissenschaft an ethischer und religiöser Kraft steckt, er verwandelt sie auf ihrer eigenen Höhe in eine künstlerische Betrachtung. Die Sache so ins Große und Ganze wenden kann er nicht, ohne auch Elemente früherer Zeiten heranzuziehen, und die Verschmelzung von Altem und Neuem dürfte keineswegs völlig gelungen sein. Aber ein eigentümliches Gesamtbild ist ohne Zweifel erreicht, und innerhalb seiner wirken Intuitionen, welche sich aller Besonderheit der Zeiten entwinden und mit unvergänglicher Kraft das menschliche Gemüt immer von neuem zu ergreifen vermögen.

Spinoza beginnt nicht gemäß moderner Art vom Individuum, sondern vom All; von seiner Erschließung erwartet er ein wahrhaftigeres, kräftigeres, glücklicheres Leben. Es durchdringt seine Gedankenarbeit ein tiefer Widerwille gegen die Hast und Leidenschaft, die Thorheit

und Nichtigkeit des gewöhnlichen Treibens, zugleich aber ein männliches Verlangen nach einer Freilegung unsers echten Wesens und einer Erhebung zu höheren Lebensformen aus den Zusammenhängen des Alls. Aber um das zu vermögen, muß das All selbst über die gewöhnliche Fassung weit hinausgehoben, sicher in sich selbst begründet, fest zu einem Ganzen zusammengeschlossen werden. Vor allem muß bei ihm eine Scheidung erfolgen zwischen Dasein und Wesen, zwischen Erscheinung und lebendiger Grundkraft, zwischen gewirkter und wirkender Natur (natura naturata und natura naturans), zwischen Welt und Gott. Nur in Gott, dem unendlichen und unbedingten Wesen, erhält die Wirklichkeit einen sichern Grund und einen festen Zusammenhang. Gott, so als die Tiefe der ganzen Wirklichkeit verstanden, kann und darf nicht im gewöhnlichen Sinne bewiesen werden; als die Voraussetzung alles besondern Seins ist er das Allergewisseste, das, dessen Dasein unmittelbar durch seinen eignen Begriff einleuchtet. Er ist sich selbst Ursache (causa sui); was ist, das ist in ihm und kann ohne ihn weder sein noch begriffen werden; ihn berühren nicht die Wandlungen der Zeit, sondern von Ewigkeit zu Ewigkeit ist er nichts anderes als er selbst, sein eigenes Leben. So verstanden ist Gott aller Dinge „immanente" Ursache, d. h. nach mittelalterlichem, von Spinoza fortgeführtem Sprachgebrauch nicht, daß Gott der Welt innewohnt, sondern vielmehr, daß er die Welt in sich faßt, daß er bei sich selbst bleibt, wenn er zu den Dingen wirkt.

Als das Dasein dieses göttlichen Wesens verstanden, erfährt die Welt bedeutsame Umwandlungen. Wohl verläuft sie in lauter einzelnen Vorgängen, aber diese Vorgänge — bei der Natur wie bei der Seele — verbinden sich zu einem festen, lückenlosen Zusammenhange, und es wird damit eine Forderung erfüllt, zu der sowohl die moderne Physik mit ihrer engern Verkettung der Erscheinungen als die moderne Auffassung des Denkens mit seiner strengen Kausalität drängte. Die Welt steht unter der Form der Zeit, aber die Zeit hat jetzt die Grundlage der Ewigkeit; aus solcher Beziehung auf ein ewiges Sein erklärt sich die Unwandelbarkeit der Weltgesetze, es erklärt sich daher auch die Möglichkeit einer zeitlosen Erkenntnis, wie sie z. B. die Mathematik bietet. Denn was sie uns an Wahrheit eröffnet, gilt nicht für heute oder morgen, überhaupt nicht für irgend welche Zeitdauer, sondern es gilt ohne alle Beziehung zur Zeit; wir sind darin zu einer Betrachtung unter der Form der Ewigkeit (sub specie aeternitatis) erhoben. Nunmehr erscheinen die Einzeldinge nicht mehr als gesonderte und aus eigener Kraft bestehende Wesen, sondern sie sind nur Vorgänge am göttlichen Sein, Gestaltungen,

zeitliche und endliche Gestaltungen des ewigen Lebens, nur Wellen im Ocean der Unendlichkeit.

Solche Überzeugungen von dem Wesen Gottes und seinem Verhältnis zur Welt müssen mit der gewöhnlichen Vorstellung von Gott und seinem Wirken aufs härteste zusammenstoßen. Denn sie denkt beides nach menschlicher Lebensform; da wir Menschen aber bloß der gewirkten Natur angehören, so heißt das nichts anderes als das Unendliche vom Endlichen, das Wesen von der Erscheinung her fassen. So gelten auch die höchsten Begriffe unserer Existenz nicht für Gott, das absolute Wesen. Unser Erkennen mit seiner Gebundenheit und Begrenztheit giebt kein Bild vom absoluten Denken. Unser Handeln wird durch Zwecke gelenkt, bei Gott aber dürfen wir nicht von Zwecken reden, denn wie könnte er vollkommen sein, müßte er etwas erst erstreben? Wir als bloße Stücke des unendlichen Alls sind tausendfach abhängig von fremden Dingen, Gott allein besitzt die wahre Freiheit eines Seins und Wirkens nur aus den Gesetzen seiner eigenen Natur. Bei ihm giebt es kein Suchen und Schwanken, kein Wählen und Überlegen, sondern aus seiner Natur folgen alle Eigenschaften mit derselben Notwendigkeit, wie aus dem Wesen eines Dreiecks das Haben zweier Rechte; aus ebendieser Notwendigkeit sind alle Dinge entsprungen, und sie sind vollkommen, weil sie aus der vollkommensten Natur, d. h. dem absoluten Sein, mit Notwendigkeit folgen.

Von diesem Bilde göttlichen Seins und Wirkens blickt Spinoza auf die überkommene Religion und Weltbetrachtung herab wie auf etwas Niederes und Unhaltbares; unleugbar denkt er dabei allein an die allerniedrigste Form und zeigt kein Verständnis für die echteren Motive der geschichtlichen Religionen. In der landläufigen Religion, so meint er, betrachtet der Mensch sich selbst als den Mittelpunkt des Alls, mit seinem Wohl vornehmlich glaubt er das göttliche Wirken beschäftigt und dafür alle Dinge eingerichtet. Was sich aber an Übeln findet, Stürme, Erdbeben, Krankheiten u. s. w., wird als eine Strafe für Verschuldungen der Menschen gedeutet, trotz der augenscheinlichen Thatsache, daß glückliche und unglückliche Ereignisse Fromme und Unfromme ohne Unterschied treffen. Ein Ausfluß ähnlicher anthropocentrischer Gesinnung ist es, wenn der Mensch die ganze Naturordnung seinem Wohlbefinden dienstbar erachtet und daher nach Zwecken deutet; wenn er in solcher Gedankenrichtung die Zustände, in welche die Dinge seine Seele versetzen, gut und böse, geordnet und ungeordnet, schön und häßlich, ihnen selbst beilegt und als Normen der Welterklärung verwendet. In dem allen hat nur

das Subjekt sich selbst in die Welt hineingespiegelt und den echten Bestand der Dinge aufs schwerste verfälscht. Ein Wust von Irrung scheint zu verschwinden und das Leben von dumpfem Wahn zu befreiender Klarheit aufzusteigen, wenn dieses subjektive Gewebe ganz von den Dingen entfernt und sie lediglich aus ihrer eigenen, in Gott gegründeten Natur verstanden werden. Spinoza selbst verzichtet mit jener Verbannung aller seelischen Werte aus dem All nicht auf jegliche Wertschätzung, er hat eine Idee der Vollkommenheit und glaubt darauf alle Bewegung des Lebens gerichtet. Aber Vollkommenheit bedeutet ihm nicht ein den Dingen von draußen vorgehaltenes Ziel, sondern nichts anderes als die Erreichung der vollen Kraft und Wirklichkeit im eigenen Sein, die ungehemmte Realität: „unter Realität und Vollkommenheit verstehe ich dasselbe“. Das ist eine Abstufung, die den Dingen selbst innewohnt, nicht ein Gefallen oder Mißfallen des Menschen über sie besagt.

Führt so die Idee Gottes durchgängig vom menschlichen Schein zur Wahrheit der Dinge, so vermag sie auch die Gegensätze unserer Weltansicht siegreich zu überwinden. Vornehmlich den Gegensatz von Innenwelt und Außenwelt, dem Descartes eine so peinliche Schroffheit gegeben hatte, und den aller Scharfsinn bis dahin nur künstlich hatte überbrücken können. Aus der allumfassenden Einheit des göttlichen Wesens erhellt nunmehr, daß es dasselbe Grundgeschehen ist, das sich auf der einen Seite in körperlichen Wirkungen, auf der andern in Gedanken darstellt; dort ist gegenständlich ausgebreitet, was hier ein Innenleben bildet; Ausdehnung und Denken, Körper und Seele sind letzthin nicht verschiedene Dinge, sondern ein und dasselbe Ding, nur in verschiedenen Weisen „ausgedrückt“, nur Darstellungen, Daseinsformen desselben wesenhafteren Seins.

Daraus ergiebt sich ein Parallelismus beider Reiche. Die Ordnung und Verbindung der Ideen (Begriffe) ist dieselbe wie die Ordnung und Verbindung der Dinge; die logische Verkettung der Einsichten entspricht genau der realen Verkettung der äußeren Ereignisse. Dabei bleibt jedes Gebiet selbständig gegenüber dem andern und verläuft in seiner eigenen Weise; für eine Wechselwirkung ist hier kein Platz. So entwickelt sich das Denken rein bei sich selbst und muß nur danach streben, alle Eigenschaften einer klaren Erkenntnis zu erreichen, es trägt sein Maß in sich selbst, braucht sich nicht auf etwas Fremdes zu beziehen und nach Fremdem zu beurteilen. Aber kraft seiner Begründung in der absoluten Substanz erreicht es zugleich eine volle Wahrheit der Dinge, deckt sich sein Objekt mit der Wirklichkeit.

So der Ursprung des — später so genannten — Monismus, jener Behandlung des großen Gegensatzes, welche zugleich eine feste Einheit zu sichern und die Eigentümlichkeit jeder Reihe voll zu wahren scheint. Ob dieses Ziel in Wahrheit erreicht ist, und ob sich überhaupt Geist und Natur so in ein Gleichgewicht setzen lassen, das gehört nicht hierher. Soviel ist gewiß, daß Spinoza selbst jenes Gleichgewicht nirgends in seiner Arbeit gefunden hat. Sein Hauptwerk zeigt uns eine entgegengesetzte Wertschätzung bei der Grundlegung und beim letzten Abschluß. Dort erscheinen die Größen des Denkens als bloße Abbilder der Außenwelt, das Denken scheint nur wahr, soweit es in Vorstellung faßt, was draußen geschieht, und es erweitern sich die Gesetze der äußern Natur zu Weltgesetzen, die auch das Seelenleben beherrschen; einen siegreichen Abschluß aber erlangt die Ethik nur dadurch, daß der geistige Prozeß die Natur umfaßt und daß die ganze Welt zur Selbsterkenntnis des absoluten Geistes wird; hier vermag das menschliche Geistesleben unmittelbar in die unendliche Substanz einzugehen und damit selbst eine Ewigkeit zu gewinnen. War dort ein Materialismus kaum zu vermeiden, so liegt hier eine Wendung zur Mystik nahe. Sollte nicht diese Thatsache, daß der Meister selbst sein Programm nicht ausführen konnte, Bedenken auch gegen das Programm erwecken?

Mit der Verwandlung aller Wirklichkeit in Naturkraft und Intelligenz ist auch über das Wesen des Menschen entschieden, denn er ist ja nichts anderes als ein Stück der großen Natur, nichts Eximiertes und Privilegiertes, kein „Staat im Staate“ (imperium in imperio). Wie sein Körper ein Teil der unendlichen Ausdehnung, so ist sein Geist ein Teil des unendlichen Denkens. Seine Handlungen und Strebungen sind genau so als natürliche Größen zu betrachten, wie Punkte, Flächen und Körper; der Forscher soll sie weder beklagen noch verspotten, sondern verstehen. Die genauere Fassung des Seelenlebens folgt zunächst ganz den Begriffen der neuen mechanischen Naturlehre. Wie der Körper eine Zusammenfügung kleiner Teilchen, so ist auch der Geist keine innere Einheit, sondern ein Komplex einzelner Ideen; er enthält keine Gesamtgrößen, keine Seelenvermögen, die den einzelnen Vorgängen überlegen wären und aus eigener Macht den Lauf des Geschehens verändern könnten; der Wille und der Verstand sind nichts außer den einzelnen Willensakten und Gedanken. Dabei vereinfacht sich das Bild noch weiter dadurch, daß das Wollen alle Selbständigkeit verliert und dem Erkennen völlig eingefügt wird. Unser Wollen reicht nicht weiter als unser Vorstellen; es ist gar nichts anderes als die Entscheidung — Bejahung oder Verneinung

—, welche in jedem Begriffe steckt. Indem wir nämlich in der Denkarbeit, z. B. auf mathematischem Gebiete, einen Begriff bilden, können und müssen wir zugleich eine Entscheidung darüber fällen, ob er an sich zulässig ist, ob er eine Wirklichkeit besitzt oder nicht. So wird das Wollen gänzlich in die Gedankenarbeit aufgenommen. Der Mensch verwandelt sich damit in ein Getriebe einzelner Ideen, nach des Philosophen eigenem Ausdruck in eine geistige Maschine (automaton spirituale). In solchem Zusammenhange kann das Handeln keinerlei Freiheit der Wahl besitzen, sondern seine Entscheidung ist eine notwendige Folge gegebener Faktoren; die Menschen glauben sich frei, weil sie ihrer Handlungen bewußt, der Ursachen aber, durch die sie bestimmt werden, unkundig sind. — Soweit bleibt das menschliche Leben durchaus innerhalb des Rahmens, den die Begriffsarbeit für die Welt und Natur abgesteckt hatte.

bb. Das menschliche Handeln.

Das menschliche Handeln wird durch denselben Trieb bewegt wie alle natürlichen Dinge, den Trieb der Selbsterhaltung. Dieser ist nicht nur untrennbar mit dem Wesen verbunden, man kann sagen, daß in nichts anderem als ihm das thätige Wesen besteht. Daher ist es der Gipfel der Thorheit, diesen Trieb einengen oder gar ausrotten zu wollen; so verschiedene Gestalten unser Handeln annehmen mag, auf die Selbsterhaltung bleibt es immer gerichtet, sein Selbst aber will niemand eines andern wegen behaupten. Was aber der Erhaltung oder Steigerung des Selbst dient, nennen wir nützlich; so ist es ausschließlich das Nützliche, das unser Thun beherrscht; auch die Tüchtigkeit (virtus) ist nichts anderes als die Kraft der Selbsterhaltung; je kräftiger jemand nach seinem Nutzen strebt, desto tüchtiger ist er.

Was aber ist das Selbst, dessen Wohl alle Thätigkeit dient? Im ersten Ansatz erscheint es durchaus als das natürliche Einzelwesen, wie es in der Welt der Erfahrung mit anderen Wesen zusammentrifft und zusammenstößt; in seinen Trieben liegt der Schlüssel für das Verständnis des Menschenlebens. Indem alles Thun und Treiben als Entfaltung dieser punktuellen Existenz verstanden wird, ergiebt sich eine scharfe Beleuchtung und eine eindringende Analyse der ganzen menschlichen Wirklichkeit. Auch sie bedarf einer streng naturwissenschaftlichen Betrachtung; was hier mit seinem Hin- und Herwogen gewöhnlich als das Wechselvollste und Willkürlichste gilt, die Gefühlszustände (Affekte), das zeigt sich jetzt strenger Notwendigkeit unterworfen; das subjektive Befinden des Menschen ist durchaus ge-

bunden an das Auf- und Absteigen der Kraftentfaltung, dies aber folgt mit Notwendigkeit aus dem thatsächlichen Verhältnis des Einzelwesens zu seiner Umgebung.

Die Grundaffekte des Menschen sind Begier, Lust und Leid. Die Begier ist das unserm Wesen unmittelbar innewohnende Streben, sofern es von irgend einem Reize zum Handeln getrieben wird, die Lust ist der Zustand, worin der Geist zu einer größern, das Leid ein solcher, worin er zu einer geringern Vollkommenheit übergeht. Vollkommenheit aber bedeutet nach dem Frühern nichts anderes als die Stärke des Lebensprozesses. Lust und Schmerz erzeugen unmittelbar Liebe und Haß; denn diese entstehen, wo Lust und Schmerz von der Vorstellung einer äußern Ursache begleitet werden, indem sich alsdann jene Empfindungen auf diese Ursache übertragen. So giebt es auch in Liebe und Haß keine Willkür, wir müssen lieben, wen oder was uns fördert — der Denker beschränkt die Empfindung keineswegs auf Personen —, hassen, wen oder was uns schädigt. Nun aber haben die Gegenstände, die uns direkt berühren, mannigfache Beziehungen zu anderen Gegenständen und werden dadurch in ihrem Ergehen betroffen. So muß sich auch auf dieses Fernere unsere Empfindung übertragen, freilich in abgeschwächtem Grade: wir lieben die Freunde unserer Freunde, weil sie fördern, was uns fördert, wir lieben aber auch die Feinde der Feinde, weil sie den Druck des uns Schädlichen verringern; dagegen hassen wir die Feinde der Freunde und die Freunde der Feinde, da sie unserm Wohlbefinden entgegenwirken. Die Entwickelung erstreckt sich weiter auf alle Seitenbeziehungen und Nebenumstände der Erlebnisse. Alles, was irgend, wenn auch noch so äußerlich, mit angenehmen Erfahrungen zusammenhängt, an sie erinnert u. s. w., erzeugt Lust, das Gegenteil Schmerz. Dabei erzeugt das Zusammenleben der Menschen mit seinen Verbindungen und Spaltungen, seinem Ehrgeiz, Wetteifer u. s. w. die mannigfachsten Gestalten der Affekte. Auch die allerentfernteste Sache kann auf Umwegen Gegenstand von Lust, Schmerz oder Begier für uns werden. So erklären sich auch Sympathie und Antipathie, die oft als unerklärlich gelten; es verbirgt sich hier nur unserm Bewußtsein der Grund, der uns etwas lieb oder unlieb macht.

So erstrecken sich Liebe und Haß in unermeßlicher Abstufung und oft höchst verschlungenem Gewebe durch das ganze Weltall; das Denken vermag dieses bunte Getriebe auf jene einfachen Grundformen zurückzuführen. Was immer aber unser Gefühl erregt, das bewegt auch unser Handeln; was uns nützt, das müssen wir zu fördern, was uns schädigt, dagegen zu entfernen und zu zerstören suchen.

Das alles mit unbedingter Notwendigkeit und ohne den geringsten Spielraum für Willkür; gegenüber den hier wirksamen realen Mächten ist alles Moralisieren und alle Paränese durchaus ohnmächtig, ein Affekt läßt sich nur bezwingen durch einen stärkern Affekt, nicht durch irgend welche Betrachtungen und Wünsche. So eine großartige Mechanik der Affekte, eine energische Durchleuchtung ihres ganzen Getriebes, eine unerschöpfliche Fundgrube der Menschenkenntnis.

Bedeutete der Mensch nichts anderes als einen verschwindenden Teil der unendlichen Natur, so wäre mit diesem Bilde seines Handelns und Lebens abzuschließen, und ein Versuch, sich jener Herrschaft der Affekte zu entziehen, böte keine Aussicht auf Erfolg. Aber Spinoza endet nicht an diesem Punkt, dem Philosophen genügt nicht jene Gestaltung unsers Daseins. Er findet uns dort von äußeren Ursachen unablässig hin- und hergeworfen, wie von entgegengesetzten Winden bewegte Meereswogen, unkundig unsers Ausgangs und Schicksals, abhängig von dem, was draußen liegt, Sklaven der Affekte. Auch sind wir bei solcher Lage stets untereinander in Zwiespalt und Streit, selbst das eigene Innere unterliegt flüchtigem Wechsel.

So arbeitet denn Spinoza mit aller Kraft über jenen Stand hinaus und eröffnet dem Menschen in Wahrheit ein neues Leben. Worin der Kern dieser Wendung besteht, ist vom Denker mehr verschleiert als deutlich herausgestellt; es kann scheinen, als erfolge bloß eine Steigerung des anfänglichen Strebens, eine energischere Durchführung der Grundabsicht, während in Wahrheit eine völlige Umwälzung, ein Bruch mit jener nächsten Wirklichkeit eintritt. Die Wendung erfolgt aber dadurch, daß der menschliche Geist kein bloßes Stück der Natur, kein Teil unter Teilen bleibt, sondern daß er zum Ganzen der Welt, ja zur Einheit des göttlichen Wesens aufsteigt und von hier aus alle Wirklichkeit erlebt; für ihn giebt es einen Weg aus der Welt der Wirkung in die der Ursache, aus dem wechselvollen Dasein in die unwandelbare Wesenheit. Dieser Weg aber ist nicht der einer mystischen Versenkung des Gemütes, sondern der eines kräftig bis zur letzten Tiefe durchdringenden Denkens. Die intellektuelle Thätigkeit sahen wir das ganze Wesen des Menschen bilden. Aber der Mensch war zunächst abhängig von der sinnlichen Vorstellung, die dem bloßen Eindruck folgt und die Welt in lauter Stücke vereinzelt und zerstreut. Hier konnte der Mensch als eine abgesonderte Existenz erscheinen und sich in seiner Besonderheit als Selbstzweck behandeln. In Wahrheit blieb er gerade in solcher Selbstüberhebung abhängig von dem Getriebe der Dinge, bei allen Erfolgen im einzelnen war es ein Stand des Leidens, der ihn umfing. Das alles muß anders

werden mit der Wendung zum Denken, mit der Entwickelung klarer und deutlicher Begriffe. Denn genau betrachtet sind wir dort thätig, wo etwas in uns oder außer uns geschieht, dessen „adäquate“ Ursache wir sind; adäquat aber ist die Ursache, wenn sich die Wirkung klar und deutlich durch sie begreifen läßt. Daher ergiebt die echte Erkenntnis eine Verwandlung des ganzen Menschen in Aktivität; können wir aus unserm Denken die Dinge entwickeln, so sind wir ihre Herren, durchaus thätig und damit selig. Die Vollendung der Erkenntnis aber, ein tiefstes Verstehen, ergiebt sich nur durch Anknüpfung unsers Denkens an Gott, das alles begründende Wesen; wir müssen Gott erkennen, seine Eigenschaften und die Handlungen, welche aus der Notwendigkeit seiner Natur folgen. Damit eröffnet sich eine Aufgabe und eine Aussicht jenseit der sonstigen Arbeit der Wissenschaft. Denn jetzt genügt es nicht, die Dinge in notwendiger und bleibender Ordnung kausal zu verketten, sondern es gilt, sie unmittelbar auf Gott zu beziehen, in Gott zu erfassen, von dem adäquaten Begriff des Wesens gewisser Eigenschaften Gottes zur adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge fortzuschreiten. Dies ist das anschauende Erkennen (scientia intuitiva), das die Gegenstände unmittelbar vom lebendigen Grunde her versteht, nicht erst durch Schlußfolgerung zur Wahrheit kommt. Erst mit diesem anschauenden Wissen, das sich dem Gefühl der Mystik annähert und zugleich eine Beziehung zur künstlerischen Intuition hat, erreicht unsere Thätigkeit und zugleich unsere Seligkeit ihren Gipfel. Daher ist jene Erkenntnis Gottes das unvergleichlich höchste Gut und das Endziel alles wahren Strebens.

Das neue Leben hat die leitenden Begriffe des anfänglichen nicht aufgegeben, auch in ihm herrschen Selbsterhaltung und Nutzen. Aber erst mit jener Vervollkommnung der Erkenntnis erreichen wir ein in Wahrheit (re vera), ein aus dem Grunde (ex fundamento) Nützliches; ein mit voller Gewißheit Nützliches bietet nur das Gute, das Handeln nach der Vernunft. So ist in aller äußern Fortführung der Begriffe eine große Wandlung unverkennbar, und es blickt der Philosoph von dem Leben aus wahrer Erkenntnis auf jenes andere zurück wie auf ein unvergleichlich niedrigeres und endgiltig überwundenes Sein. Nur wer nach dem Gebote der Vernunft lebt, ist frei, da nur dann das Handeln ganz aus der eigenen Natur des Menschen folgt; auf diesem Boden ist das Leben völlig in Thätigkeit verwandelt, die Affekte sind von allem Leiden befreit und ganz ins Positive gewandt, denn der Affekt hört auf ein Leiden zu sein, sobald wir ihn klar und deutlich begreifen; so finden sich hier nur Streben und Lust, nicht Schmerz und Entsagung. In diesem Reiche der Vernunft werden

alle seelischen Verfassungen, welche Schmerz und Traurigkeit enthalten, vom Übel; Mitleid, Unterwürfigkeit, Reue u. s. w. mögen auf der niedern Lebensstufe nützlich sein, der höhern müssen sie fernbleiben; „wer über eine That Reue hat, der ist doppelt unglücklich oder ohnmächtig“.

Zu so freudigem Lebensgefühl sich aber Spinoza erhebt, er verkennt nicht, daß jenes Bild ein hohes Ideal bedeutet, dem sich der Mensch nur allmählich nähern kann. Die wahre Erkenntnis wird ihn nicht so leicht ganz einnehmen, sie muß einen Rest bloßer Natur neben sich dulden. Aber auch in solchen Kämpfen bleibt uns ein sicherer Weg zum Glück. Mag im Verhältnis zur Welt unsere Macht beschränkt sein und uns vieles zuwiderlaufen, im Bewußtsein, unser Werk gethan zu haben und einer notwendigen Ordnung anzugehören, können wir das mit vollem Gleichmut ertragen; denn alles jenes folgt aus der ewigen Ordnung Gottes mit der unbedingten Notwendigkeit eines mathematischen Satzes. Je mehr wir die Vorgänge, die uns treffen, in ihren notwendigen Zusammenhängen klar und deutlich durchschauen, desto weniger werden sie uns als Affekte aufregen, desto mehr ihr bloßes Denken uns einnehmen. Unter seinem Einfluß wird sich auflösen, was an Liebe und Haß aus ihnen erwuchs, und der Geist in der reinen Betrachtung der Ereignisse volle Ruhe finden. Uns so zu den Dingen zu verhalten, ist bei allen Schranken unserer Natur in unserer Gewalt; immer können wir jenes Heilmittel der Affekte, das in ihrer klaren und deutlichen Erkenntnis besteht, anwenden und durch ein Fortschreiten in solcher Einsicht bewirken, daß wir weniger von ihnen leiden.

Namentlich ist es die Erkenntnis Gottes, welche das, was an den Affekten Leiden ist, wenn nicht völlig aufhebt, so doch zum kleinsten Teil des Geistes macht. Denn da das Wesen unsers Geistes im Erkennen besteht, den Ursprung und die Grundlage der Erkenntnis aber Gott bildet, so folgt unser Geist nach Wesen und Dasein aus der göttlichen Natur und ist fortwährend abhängig von Gott; er wird durch die Erkenntnis Gottes unermeßlich in seinem Wesen erhöht und seiner eigenen Vollkommenheit zugeführt. Aus jener anschauenden Erkenntnis des ewigen und unendlichen Seins erwächst daher eine eigentümliche, alles andere Gefühl weit übersteigende Liebe zu Gott. Denn was unser Wohlsein steigert, das wird, so sahen wir, notwendig zum Gegenstand unserer Liebe, eine unendliche Steigerung aber erwächst uns durch Gott, so wird sich zu ihm eine unermeßliche Liebe entwickeln. Solche Liebe ist kein gewöhnlicher Affekt mit seiner trüben Leidenschaft, sie ruht durchaus auf dem Erkennen, ist

„intellektuelle Liebe“ (amor intellectualis). Diese Liebe zu Gott kann nicht von dem Verlangen einer Erwiederung seitens Gottes begleitet sein. Denn Gott kann seiner Natur nach nichts Besonderes im menschlichen Sinne lieben, wie er auch nicht in der Vollkommenheit steigen oder sinken kann. Darum heißt es: „Wer Gott wahrhaft liebt, kann nicht versuchen, daß Gott ihn selbst wieder liebe“. Wohl aber liebt Gott sich selbst, die ganze Ewigkeit und Unendlichkeit, mit intellektueller Liebe, und es ist die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott ein Teil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst liebt.

Endlich empfängt der Mensch aus solcher Wesenseinigung mit Gott auch eine gewisse Ewigkeit. Allerdings lehrt Spinoza keine Unsterblichkeit individueller Art im Sinne der herkömmlichen Fassung. Nur so lange der Körper dauert, kann der Geist sich etwas vorstellen und sich vergangener Dinge erinnern. Aber völlig untergehen kann er mit der Auflösung des Körpers nicht, denn in Gott bleibt notwendig eine Idee, welche sein Wesen „unter der Form der Ewigkeit“ ausdrückt; er ist unzerstörbar als ein ewiger Denkakt Gottes. Denn aller Dinge Wesen ist in Gott ewig; also auch der menschliche Geist, sofern er an der Wesenheit teilhat; jeder Einzelne um so mehr, je mehr er sich durch rechte Einsicht vom Dasein zum Wesen erhebt. Je stärker damit sein unvergänglicher Teil wird, desto weniger kann ihm der Tod nehmen; ja der Untergang des Körpers erscheint wohl als ein Abstreifen aller Vergänglichkeit, als eine Erhebung über eine niedere Lebensform: „nur so lange der Körper dauert, unterliegt der Geist Affekten leidender Art“.

Aber für den Philosophen ist bei der Unsterblichkeit die Hauptsache nicht die Hoffnung einer bessern Zukunft, sondern die Erhöhung der unmittelbaren Gegenwart zur Ewigkeit; „der freie Mensch denkt über nichts weniger als über den Tod, und seine Weisheit ist ein Sorgen nicht für den Tod, sondern für das Leben“. Das vernunftgemäße Handeln ist durchaus unabhängig von dem Gedanken der Unsterblichkeit und einer Vergeltung. Auch wenn wir nicht wüßten, daß unser Geist ewig ist, so würden wir doch Wohlthun und Frömmigkeit, Mannheit und Edelsinn für das Höchste halten; denn wer wahrhaft frei ist, handelt nicht eines Lohnes halber, sondern aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur, und es ist die Seligkeit nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst. Genau genommen kann das höchste Gut, als etwas Ewiges und von der Zeit völlig Unabhängiges, überhaupt nicht entstehen, es muß immer wandellos in uns vorhanden sein. Lust und Seligkeit unterscheiden sich so, daß jene dem Reich der Veränderung, diese der Ewigkeit angehört.

Die Lust beruht in dem Übergange zu einer größern Vollkommenheit, die Seligkeit darin, daß der Geist mit der Vollkommenheit selbst ausgestattet ist. „So ist der Weise seiner und Gottes und der Dinge mit ewiger Notwendigkeit bewußt, er hört nie auf zu sein, sondern hat immer die wahre Befriedigung des Geistes.“ — Demnach endet das Lebensbild in den Ausdruck voller, freudiger Zuversicht.

cc. Einzelne Gebiete.

Von den einzelnen Gebieten sind durch Spinozas Gedankenarbeit namentlich die Ethik und die Religion gefördert worden. Auf den ersten Anblick kann es ein seltsamer Widerspruch scheinen, daß das Hauptwerk eines Systemes „Ethik“ heißt, wo alles Streben bloßen Naturbegriffen unterworfen und alle moralische Beurteilung abgelehnt wird. Daß aber trotz alles, bisweilen künstlich genug hergestellten Zusammenhanges durch Spinozas System ein großer Gegensatz geht und unablässig zu einer Entscheidung des ganzen Menschen auffordert, das ist unbestreitbar; es ist der Gegensatz einer Hingebung an die Erscheinung mit ihrer Vereinzelung und einer Versetzung in das unendliche und ewige Leben der göttlichen Substanz; dort ein zähes Festhalten eigenwilliger Punktualität, hier ein freudiges Eingehen in die unendliche Vernunft und Liebe; dort ein Sicheinspinnen in subjektive Wahngebilde, hier ein Leben aus der Wahrheit und Weite der Dinge. So bildet das ethische Handeln hier allerdings keinen besondern Kreis, aber es bedeutet mehr, es bedeutet eine Wendung des ganzen Wesens oder vielmehr den Gewinn eines wahrhaftigen Wesens. Bei allem Streben, seine Begriffe in eine fortlaufende Reihe zu verwandeln, gehört Spinoza im Grunde zu den Denkern, welche den Menschen vor ein großes Entweder-Oder stellen und nicht so sehr von einem langsamen Fortschritt als von einer großen Umwälzung, einer Wiedergeburt das Heil erwarten. Keiner von den Denkern der Aufklärung steht in diesem Hauptpunkte der christlichen Denkart so nahe wie Spinoza.

Die Begründung der großen Wendung auf Gott und das All droht gegen den Menschen und den menschlichen Kreis gleichgiltig zu machen. Aber Spinoza ist dieser Gefahr trotz der Einsamkeit seines eigenen Lebens nicht verfallen. Die Vernunft besitzen wir gemeinsam, und wir können bei ihr durch die Teilnahme Anderer nichts verlieren, sondern nur gewinnen. Nichts in der Welt steht sich näher, nichts ist sich gegenseitig nützlicher als die Individuen derselben Art. Daher enthält die Vernunft selbst den Antrieb zu einem gemeinsamen Leben, der Mensch ist hier glücklicher und freier

als in der Einsamkeit. Das menschliche Zusammensein hat eine besondere Innigkeit und Herzlichkeit deswegen, weil wir außer dem Menschen nichts Besonderes in der Natur finden, an dessen Geist wir freudig teilnehmen, und dem wir uns durch eine Lebensgemeinschaft verbinden könnten. So die Gesinnung thätiger und wohlwollender Humanität; es gilt die Gemüter zu bezwingen nicht durch Waffen, sondern durch Liebe und Edelsinn. Dabei verfällt Spinoza keineswegs einer optimistischen Überschätzung der Menschen. Nach der Vorschrift der Vernunft, so meint er, leben nur wenige; was die öffentliche Meinung enthält, ist durchgängig nichtig und wertlos; in moralischer Hinsicht aber waltet entweder Furcht oder Übermut, und die Wahrheit wird meistens unterdrückt. Aber alle solche Wahrnehmungen erschüttern nicht seinen Glauben an die menschliche Natur, ruht dieser doch auf dem tiefsten Grunde aller Wirklichkeit, dem göttlichen Wesen.

Die Religion Spinozas hat durchaus den Charakter der Universalität und der Immanenz. Das Göttliche ist ihm über die ganze Welt ausgebreitet und an jeder Stelle gegenwärtig, sein Gesetz muß allen Menschen gemeinsam sein und bedarf keines geschichtlichen Glaubens. Es beginnt hier ein energischer Kampf gegen die Wunder als Durchbrechungen des allgemeinen Naturlaufs; Spinoza fühlt sich durch sie verletzt nicht nur in seiner wissenschaftlichen Lehre von der Ausnahmslosigkeit der Naturgesetze, sondern auch in seiner religiösen Überzeugung, welche in dieser Ausnahmslosigkeit einen Ausdruck der Ewigkeit göttlichen Wesens sieht. So wendet er sich scharf gegen die Vorstellung des Volkes, die Gott von der Natur trennt und seine Macht nur dann anerkennt, wenn sie gegen die Natur zu wirken scheint, nicht minder energisch verwirft er die herkömmliche Unterscheidung eines Übernatürlichen und eines Widernatürlichen; ein Übernatürliches, das innerhalb der Natur wirken soll, ist gar nichts anderes als etwas Widernatürliches; so sind es demnach auch die Wunder, da sie ja nicht jenseit der Natur, sondern innerhalb ihres Bereiches liegen. Diese Behandlung der Wunder bedeutet einen Markstein in der Entwickelung der Religionsphilosophie, ja der Religion; denn eine solche prinzipielle Verwerfung der Wunder war auch den freieren Geistern bis dahin fremd.

Bei diesen Überzeugungen kann Spinoza zum kirchlichen Christentum kein nahes Verhältnis haben; in der allgemeinsten Idee aber sucht er eine Gemeinschaft. „Ich sage, daß es nicht durchaus notwendig sei, Christus nach dem Fleisch zu kennen; aber über jenen ewigen Sohn Gottes, d. h. die ewige Weisheit Gottes, welche sich in

allen Dingen, und am meisten im Menschengeist, und am meisten von allem in Jesus Christus geoffenbart hat, ist ganz anders zu urteilen. Denn ohne sie kann niemand zum Stand der Seligkeit kommen, da sie allein lehrt, was wahr und falsch, gut und böse sei." So verbindet ihn mit dem Christentum die Idee der Gegenwart des Göttlichen in der Welt, dagegen erklärt er nicht zu verstehen, was es heiße, daß Gott menschliche Natur angenommen habe.

Auch die Art, wie Spinoza das Verhältnis von Religion und Kirche zum Staate ordnet, zeigt einen neuen Geist. Innerer und äußerer Kult werden scharf unterschieden; der innere Kult ist Sache der Individuen, denen das Recht einer freien Entwickelung und Aussprache ihrer religiösen Überzeugungen in keiner Weise verschränkt werden darf; in der äußern Ordnung aber muß sich jede religiöse Gemeinschaft dem Staate unterwerfen. Ja, der Gedanke einer selbständigen Kirche wird — übrigens nach dem Vorbilde des Hobbes — in der Wurzel angegriffen, wenn es heißt, daß Gott eine besondere Herrschaft über die Menschen nur durch die Träger der Staatsgewalt ausübt. Es stimmt dazu, wenn Spinoza die Liebe zum Vaterlande für die höchste erklärt, die der Mensch innerhalb dieser Erfahrung haben kann, und wenn er nicht bei Gott, sondern bei dem Heil des Vaterlandes geschworen sehen möchte. Durchgängig wird ihm die Religion aus der Sichtbarkeit des Lebens zurückgedrängt, um als Grundstimmung desto reiner das ganze Leben zu begleiten.

dd. Würdigung.

Daß Spinozas Gedanken einen tiefen Eindruck machten und die Menschheit dauernd bewegen, ist leicht begreiflich. Mächtige Strömungen, die sonst feindlich zusammenstoßen, sind hier, so scheint es, vom tiefsten Grunde her zu einem Ganzen verschmolzen und zu gemeinsamer Wirkung verbunden; auf modernem Boden und durch die Mittel moderner Denkweise scheinen alle Hauptforderungen an eine Lebensgestaltung, scheinen im besondern auch die idealen Bedürfnisse des Menschenwesens voll befriedigt. Eine ungeheure Energie des Denkens, eine zielbewußte und sichere Entwickelung der einzelnen Gedankenreihen, ein rückhaltloses Aussprechen der letzten Überzeugungen. Wie mit eisernen Klammern ist alles zusammengefügt; Willkür und Unsicherheit sind völlig ausgetrieben. Die Darlegung der Gedanken trägt das schwere Rüstzeug der Wissenschaft, aber auf der Höhe der Ergebnisse erreicht der Ausdruck die volle Einfachheit reinmenschlicher Art. Alle subjektive Empfindung, alle Wiedergabe des innern Reflexes kommt nicht auf gegen die überlegene Macht

und den tiefen Ernst der Sache, aber die Zurückhaltung und die gleichmäßige Ausdehnung der Stimmung über das Ganze ergiebt eine alle Mittel eines rhetorischen Pathos weit übersteigende Wirkung. Ein männliches Verlangen nach Wahrheit und Wahrhaftigkeit durchdringt alle Erörterung; es duldet nichts Unechtes oder Halbwahres, nichts Schillerndes und Schwankendes. Der große Gegensatz von Wahrheit und Schein giebt den Gedanken eine unablässige Spannung und Bewegung, aber über dem Ganzen schwebt eine freudige und unerschütterliche Ruhe. Die Begriffsarbeit mündet ein in große Intuitionen; in ihnen erscheint der Denker als der Weise und Prophet der modernen Welt. Der Charakter der Größe erstreckt sich von diesen Höhepunkten über das ganze System; wie es sich als ein Ganzes giebt, so scheint es sich auch als Ganzes mit siegreicher Kraft Anerkennung zu erzwingen.

Was aber den Sachgehalt betrifft, so ist der Kern dieser Lebensanschauung überaus einfach. Der Mensch ein Teil eines naturartig gedachten Alls, von seinen Kräften und Gesetzen völlig eingenommen. Aber der Naturlauf begleitet von Denkthätigkeit, und kraft dieser der Mensch imstande, ihn als Ganzes zu übersehen und in Anschauung zu verwandeln. In Verfolgung dieses Weges eine große Erneuerung, ein Herabsinken des ersten Daseins zur Erscheinung, ein Erfassen und Erleben der Unendlichkeit aus einer innern Einheit, zugleich eine Erhebung des Daseins zur vollen Thätigkeit und Seligkeit. Das alles aber nur bei strengem Verzicht auf ein selbständiges Innenleben, bei gänzlichem Aufgehen des Geistes in die denkende Anschauung des Universums.

Den Mittelpunkt dieser Lebensgestaltung bildet augenscheinlich die Wissenschaft, wie sie in moderner Fassung den Kämpfen der Aufklärung entsteigt: die Wissenschaft mit ihrer Auflösung aller trüben Verworrenheit und ihrer Austreibung alles subjektiven Beliebens, ihrer Verwandlung des Daseins in klare Helle und ihrer Unterwerfung aller Arbeit unter ein Gesetz der Sache. Was in dieser Wissenschaft an geistiger und idealer Kraft wie an Aufbau einer Wirklichkeit liegt, das entfaltet sich bei Spinoza zu voller Deutlichkeit, ja es wird bei ihm — und das ist der entscheidende Punkt — zum beherrschenden Typus, zum Gesamtinhalt des Lebens; die anderen Gebiete gestalten sich von hier aus und erhalten damit eine ausgeprägte Eigentümlichkeit, sie sollen gar nichts anderes sein, als sie von hier aus werden. Das Wissen hat einen höhern Grad der Aktivität als das sinnliche Vorstellen; so wird nun alle Thätigkeit in die Erhebung zum Wissen gesetzt. In der Unterordnung unter die Sache,

welche das Wissen verlangt, liegt ein ethisches Element; so soll nun die ganze Moral nichts anderes sein als ein Leben aus der Notwendigkeit der Sache. Die kausale Erkenntnis der Wissenschaft unterwirft alles Einzelne unwandelbaren Gesetzen und einem lückenlosen Weltzusammenhange, sie enthält damit ein Element der Religion; so wird nun die ganze Religion nichts anderes als eine Anerkennung dieser Weltzusammenhänge. Die Wissenschaft vertreibt mit ihrer strengen Verkettung alles Geschehens Willkür und Zufall aus der Welt und zeigt mit dem Aufweis der Notwendigkeit die Dinge unter der Herrschaft irgendwelcher Vernunft, einer formalen Vernunft; so dünkt nun die ganze Wirklichkeit in Vernunft verwandelt und das Notwendige auch als gut erwiesen. Demnach scheinen alle Ziele erreicht mit der Wendung der wissenschaftlichen Forschung ins Ganze und Prinzipielle; es wird hier die Wissenschaft zur Moral und Religion, zur befreienden und umwandelnden Macht unsers Lebens, ja zum einzigen Inhalt echten Lebens.

Diese Gleichsetzung von Wissen und Leben ist etwas Neues auch in der Aufklärung. Denn so sehr in ihr überall das Leben zum Wissen drängt, es sieht in ihm mehr ein Mittel zur Entfaltung seiner Kraft, zur Verwandlung des Daseins in Aktivität, als daß es ganz in das Wissen aufgehen und seine Energie dadurch herabstimmen möchte. Eine Verengung — freilich auch eine straffere Zusammenfassung — der Lebensbewegung ist in jenem Übergange zum Wissen bei Spinoza unverkennbar. Kann er aber jene Verengung durchsetzen, sprengt nicht seine eigene Gedankenentwickelung die von seinem System dem Leben gezogenen Grenzen? Ist jene große Umwendung, jene Erhebung vom Dasein zum Wesen, vom Schein zur Wirklichkeit, welche den Angelpunkt seines Systems bildet, ein Werk des bloßen Erkennens, besagt sie nicht eine That, eine Umwälzung des ganzen Wesens? Und wenn er uns schließlich auf den Gipfel reinen, göttlichen Denkens führt, wir finden dort keinen kalten und seelenlosen Prozeß, sondern ein Sichselbsterleben der Thätigkeit, eine Freude und Liebe zum eigenen Sein; in dem Denken erscheint die Innerlichkeit eines Selbst; ein Beisichselbstsein göttlichen Lebens bildet die Seele der Wirklichkeit. Durchgängig verrät das Denken einen tiefern Grund; nur im Zusammenhang mit ihm kann es das Große leisten, was ihm Spinoza zutraut.

Ist aber das Leben mehr als das Denken, so können ihm die Leistungen in der besondern Richtung des Denkens nicht genügen, so muß es über eine formale Vernunft zu einer realen dringen, so sind Religion und Moral mehr als eine Begleitung der Denkarbeit.

Nunmehr befriedigt nicht mehr die von ihr gebotene Versöhnung mit der Wirklichkeit, unsere Welt zeigt sich unfertig und voller Verwickelungen, unser Leben sieht sich zu großen Kämpfen und Entscheidungen aufgerufen, es erscheint damit dunkler, aber auch reicher und bewegter, als es sich in jenem Lebensbilde mit seiner seligen Ruhe der reinen Forschung ausnimmt.

In Spinoza erfolgt ein Rückschlag gegen eine gewaltige Woge geistigen Lebens, die bis auf Augustin zurückreicht. Denn Augustin war es, der, von verzehrendem Glückdurst getrieben, alle Wirklichkeit der Seligkeit dienstbar machte, das ganze Dasein in stürmische Erregung und glutvollen Affekt versetzte und im Grunde der Wirklichkeit nichts duldete als wollende Kräfte. Darin lag gewiß ein unvergänglicher Wahrheitskern, aber bei Augustin selbst verquickte sich aufs engste mit dem geistigen Schaffen Bloßmenschliches kleiner und trüber Art, und dieses Bloßmenschliche hatte im Lauf der Zeiten immer breitern Raum gewonnen, namentlich in der landläufigen Form der Religion konnte das ganze All, konnte selbst das göttliche Wesen als ein bloßes Mittel und Werkzeug für ein selbstisches Glück des Menschen erscheinen. Wenn sich dagegen Spinoza mit der ganzen Kraft seiner Seele auflehnte, wenn er das dichte Gewebe subjektiver Affekte und Einbildungen zerriß und den Menschen zu einem reinern, weitern, wahrern Leben aufrief, so konnte er sich vom Geist der Wahrheit getragen wissen. Das aber war das Verhängnisvolle, wenn auch nach der Lage der Zeit kaum Vermeidliche, daß sein Streben, in unserm Dasein Engmenschliches und Geistiges zu scheiden und unser Handeln mit diesem zu erfüllen, in einseitig intellektualistische Bahnen geriet: statt durchweg im Menschen ein Zusammentreffen zweier Welten anzuerkennen und ihn als Ganzes auf eine höhere Stufe zu erheben, wird nur das Erkennen abgelöst und dem Ganzen des Geisteslebens gleichgesetzt; was nicht zu ihm gehört, das wird auf die niedere Stufe verwiesen und soll ausscheiden. Damit wird nicht nur das Maß des Lebens zu eng, die tiefste Eigentümlichkeit des geistigen Wesens kann sich nicht entfalten, dagegen wachsen die Naturbegriffe zu Weltbegriffen; sie würden einen materialistischen Mechanismus ergeben, wenn nicht schließlich mit einer plötzlichen Wendung das Geistige hervorbräche und seine Überlegenheit wahrte. Bei dem allen ergänzt sich die Enge des Systems fortwährend durch Intuitionen aus dem weitern und reichern Wesen des Mannes, aber jener Fehler wird dadurch nicht gehoben; auch entstehen leicht durch ein Ineinanderspielen verschiedener Fassungen Verwickelungen in den wichtigsten Begriffen und Lehren. Wer die Begriffe Spinozas

scharf prüft, wird leicht Unausgeglichenes, ja Widersprechendes entdecken. Man muß den Gedankenbau des Mannes aus einer gewissen Ferne, in ungeschiedenem Gesamteindruck betrachten, um nicht manches minder Feste, ja Schwankende zu gewahren.

Aber alle solche Bedenken lassen eine erhabene Größe SPINOZAS unangetastet. Die Frische und Unbefangenheit seiner Behandlung hat viel Thatsächlichkeit erst entdeckt und eigentümliche Durchblicke durch das Ganze der Wirklichkeit eröffnet, zugleich aber mit der Fackel der Erkenntnis Vorurteil und Einbildung der Menschheit energisch bis in die letzten Schlupfwinkel verfolgt; sein Drängen nach Vereinfachung, nach Austreibung aller spitzfindigen Künstelei hat kräftig dahin gewirkt, die Philosophie aus einer Schulwissenschaft wieder zu einer Weltwissenschaft zu machen. Der Lebensarbeit aber hat er den stärksten Antrieb gegeben, innerhalb des menschlichen Daseins eine geistige und göttliche Welt in lebendiger Gegenwart zu ergreifen und dadurch unser ganzes Wesen umzubilden; so war es möglich, den vollen Lebensdrang der Neuzeit festzuhalten, aber ihn von innen her zu veredlen, das ganze Leben ins Positive zu wenden, ohne ein Anschwellen gemeiner Lebensgier und selbstischen Glücksdranges.

Vor allem aber hat seine Leistung darin eine unvergleichliche Größe, daß hier die Gedankenarbeit unmittelbar eine That des ganzen Wesens, eine Darlegung dieses Wesens bildet; sie besitzt eine vollendete subjektive Wahrheit. So wenig das Leben überhaupt in Denken aufgeht, bei SPINOZA persönlich war es darin aufgegangen, ihm selbst war das Denken Moral und Religion, Lebensweisheit und Glück in Einem. So enthält seine Lehre die ganze Kraft einer ursprünglichen und hohen Persönlichkeit, so ward sie jenseit aller Verwickelungen der Begriffe unmittelbar eine Kraft des Lebens und konnte mit dieser weit über die Schule hinaus die Geister bewegen, Männer der verschiedensten Berufe und Überzeugungen zur Anerkennung dieses Weisen und Helden moderner Gedankenarbeit verbinden.

γ. Locke.

LOCKE (1632—1704) wirkt aus ganz anderen Zusammenhängen als die übrigen Führer der Aufklärung. Ihn umwogt der Kampf seines Volkes um politische und religiöse Freiheit; steht er dabei auch nicht in vorderster Linie, so ist doch seine Stellung entschieden genug, und von den Wechselfällen dieses Kampfes bleibt er nicht unberührt. Auch seine Denkarbeit zeigt die individuelle Art unter

einem starken Einfluß der sozialen Umgebung, deren geistige Eigentümlichkeit er selbst weiterbilden und befestigen hilft.

Auf diesem Boden wagt der Mensch keinen Kampf mit dem All, um es sich bis zu seinem Grunde geistig zu unterwerfen und es in neuer Gestalt von innen her wieder aufzubauen. Sondern der Anfang der Weisheit dünkt hier ein Sichbescheiden; so läßt sich der Mensch das Weltbild des unmittelbaren Eindrucks als das letzte gefallen, ergreift diese gegebene Welt als seine ganze Wirklichkeit und hütet in aller Arbeit streng ihre Schranken. Auch die Wissenschaft teilt diese Voraussetzungen, aber sie empfindet sie keineswegs als Schranken, sie glaubt unsern Kreis um so heller beleuchten zu können, je vorsichtiger sie seine Grenzen innehält. In diesem unmittelbaren Dasein kommt der Mensch zu einer Lebensentfaltung nur durch die Berührung mit der Umgebung; so gilt es diese aufzusuchen und möglichst umfänglich zu entwickeln; nur die Erfahrung giebt dem Leben einen Inhalt, und auf die Erfahrung ist auch die Forschung angewiesen.

Wird die Aufklärung auf solchen Boden versetzt, so entsteht eine eigentümliche Verwickelung. Denn die Aufklärung zog ihr Recht und ihre Stärke hauptsächlich aus der Überzeugung von einer Autonomie der Vernunft, einem Besitz eingeborner Ideen, einem allen äußeren Eindrücken überlegenen innern Licht. So ausgerüstet konnte die Vernunft sich die Erfahrung unterwerfen und sie nach ihren Normen umgestalten. Wie aber darf über die Erfahrung souverän richten wollen, was selbst allen Inhalt aus der Erfahrung schöpft, was streng genommen als ihr bloßes Produkt gelten muß? Wird hier nicht konsequenterweise das Eine dem Andern weichen müssen? Diesen innern Widerspruch hat die englische Aufklärung thatsächlich nicht gelöst, er verfolgt sie durch ihre ganze Ausdehnung. Aber er läßt sich zunächst ertragen, weil diese Art der Aufklärung nicht sowohl gegenüber der Erfahrung als in ihr wirkt, weil sie weniger eine neue Welt aufbauen, als die in der unmittelbaren Welt vorhandenen Kräfte zu voller Wirkung bringen will.

Dieser englischen Denkart steht das praktische Interesse vor dem theoretischen, der Mensch mit seinem Kreise vor dem All, die psychologische Betrachtung vor der kosmologischen. Das Erkennen ist weniger Selbstzweck als Mittel zum Glück; es kann hier nie produktive Kraft, geistiges Schaffen werden, es bleibt immer an gegebene Elemente gebunden. Aber das macht seine Aufgabe nicht geringfügig. Was der Mensch an natürlicher Kraft besitzt, das scheint seine volle Höhe nicht zu erreichen ohne eine klare Einsicht; nur ihre freilegende

Kraft kann die Hemmungen auflösen, womit Unverstand, Vorurteil, träge Gewohnheit das Leben belasten; die echte Natur scheint sich selbst erst zu finden mit Hilfe intellektueller Arbeit. Immerhin wirkt, so verstanden, die Intelligenz mehr negativ als positiv; soll sich das Ganze zur Vernunft wenden, so muß diese von Haus aus der Natur innewohnen und aus ihr aufstreben; nur bei einem festen Glauben an eine Güte der Natur und der natürlichen Verhältnisse kann diese Lebensführung auf die Erreichung ihres Zieles vertrauen. Sie müßte scheitern, wenn sich innerhalb des natürlichen Bestandes schwere Konflikte aufthäten und große Erneuerungen nötig machten. Aber der Gedanke an solche Probleme liegt hier gänzlich fern.

Die Gedankenarbeit aber fördert hier den Lebensprozeß namentlich in zwiefacher Richtung: sie orientiert den Menschen sowohl über sein eigenes Innere als über die Gesellschaft, der er angehört. So empfangen eine besonders kräftige und fruchtbare Entwickelung die empirische Psychologie und die Gesellschaftslehre; sie wirken von hier vorbildlich auf die ganze Neuzeit. Was immer dabei geleistet wird, trägt den Stempel der Einfachheit, Klarheit und Solidität, aber zugleich den der Nüchternheit, Enge und Starrheit; es fehlt hier jegliche Elasticität, sich in andere Gedankengänge hineinzuversetzen, die Selbstverständlichkeit wird ein beliebtes Mittel, und bei aller Kritik fehlt eine Kritik der eigenen Voraussetzungen der Kritik.

Den Höhepunkt dieser Bewegung bildet die Lebensarbeit Lockes. Sein Hauptwerk enthält eine ausführliche Untersuchung über den Ursprung, die Gewißheit und den Umfang unsers Erkennens; es ist das erste Mal, daß dies so von den einfachsten Anfängen her durch seine verschiedenen Stufen hindurch bis zum letzten Abschluß verfolgt und in seinem Gesamtvermögen gewürdigt wird. Den Ursprung des Erkennens untersuchen, das heißt aber für Locke sein Werden und Wachsen in der Seele verfolgen; Seelenleben aber bedeutet ihm nichts anderes als bewußtes Leben, im Bewußtsein Haben. Mit solcher Absteckung der Aufgabe ist der Arbeit von vornherein eine feste Richtung gewiesen, ja ihr Hauptergebnis vorausgenommen. Daß jenes Bewußtsein einen Inhalt nur entwickelt mit den Dingen, ist zweifellos; so muß denn die Lehre von einem Stammbesitz der Vernunft, von eingebornen Ideen völlig verworfen und die Erfahrung — äußere und innere Erfahrung — als die einzige Quelle aller Wissenschaft anerkannt werden. Der Geist gleicht hier einem leeren Blatt Papier, einem dunkeln Zimmer, in das durch die Sinne Licht fällt. Die

Grundelemente der Erfahrung sind die einfachsten Vorstellungen; so sucht der Denker sie klarzulegen und dann durch ihre Zusammensetzung und Verarbeitung Stufe für Stufe zu verwickelteren Gebilden aufzusteigen; mittels der kombinierenden Thätigkeit des Intellektes soll schließlich das ganze Gebäude der Erkenntnis aus jenen Elementen hervorgehen. Das Unternehmen mußte als erster Versuch ziemlich summarisch ausfallen, auch ist die Arbeit insofern zwiespältig, als in ihrem Verlauf die Vernunft eine weit größere Selbständigkeit gewinnt, als ihr der Gesamtplan zuwies. Aber das Werk bleibt dabei groß und fruchtbar. Mit jener Entwickelung vom unmittelbaren Seelenleben her wird ein durchaus eigentümlicher Durchblick des Erkenntnisprozesses, ja der geistigen Arbeit gewonnen; es eröffnet sich damit nicht nur eine Fülle von Thatsächlichkeit, es ergeben sich auch glückliche Angriffspunkte für die praktische Bildung des Menschen, für die Pädagogik u. s. w. Die Ablösung der Probleme von den letzten Prinzipienfragen hat augenscheinlich den Vorteil einer unbefangenen und weiten Beobachtung; zu solcher Beobachtung gesellt sich ein vorsichtiges Abwägen, ein besonnenes Urteil, ein Sinn für das Einfache und Klare. Die Lebensarbeit empfängt daraus einen Antrieb zu unablässiger Selbstprüfung und einen höhern Grad der Bewußtheit; die Lebensstimmung aber erhält ein eigentümliches Gleichgewicht, indem die sorgsame Abmessung des menschlichen Vermögens einerseits enge Schranken, andererseits große Aufgaben innerhalb dieser Schranken zeigt. Auf Grund solcher gewissenhaften Rechenschaft darf sich der Mensch in dem Gebiete, das ihm bleibt, in sicherm Rechte fühlen.

Locke verkennt dabei keineswegs, daß seine Forschung zum Wesen der Dinge nirgends durchdringt, sondern nur mit ihrem Wirken im Kreise unserer Erfahrung zu thun hat. Aber für den praktischen Hauptzweck des Menschen scheint ihm das vollauf zu genügen. „Unsere Aufgabe hier ist nicht, alle Dinge zu erkennen, sondern die, welche unser Benehmen angehen"; „die eigentümliche Wissenschaft und Aufgabe des Menschen ist Moralität." So wäre es Thorheit, sich dem Werke zu entziehen, weil wir es nicht bei vollem Sonnenschein, sondern bei Kerzenlicht verrichten müssen. Denn die Kerze, die in uns aufgesteckt ist, leuchtet hell genug für unsere Zwecke.

Die Fassung der praktischen Aufgabe entspricht aber der Richtung des Denkens auf die Erfahrung; sie will nicht, wie später Kant, eine neue Welt der praktischen Vernunft einführen. Daß alle nach Glück und nur nach Glück streben, gilt hier als selbstverständlich, das Glück aber ist nichts anderes als seelische Befriedigung, subjektives Wohl-

befinden. Auch die Wertschätzung gestaltet sich durchaus subjektiv; „die Dinge sind gut oder schlecht lediglich in Beziehung auf Lust und Schmerz.“ Aber damit wird das Glück nicht zu bloß selbstischem Behagen, sondern in die eigene Lust wird das Wohlergehen anderer eingeschlossen, und es wird namentlich durch seine Vernunftanlage der Mensch über alle bloßen Naturtriebe hinausgehoben. „Das große Prinzip und die Begründung aller Tugend und alles Wertes liegt darin, daß der Mensch imstande ist sich seine eigenen Wünsche zu versagen, seinen eigenen Neigungen zuwiderzuhandeln und allein dem zu folgen, was die Vernunft als das Beste angiebt.“

Äußerungen zur Ethik finden sich aber bei Locke nur hier und da, die größere Leistung des Mannes liegt zweifellos auf dem Gebiet der Gesellschaftslehre. Denn wenn auch hier nur kleinere Abhandlungen vorliegen und eine Abrundung zum Systeme fehlt, alle Mannigfaltigkeit zeigt einen innern Zusammenhang, eine durchaus charakteristische Grundüberzeugung; diese aber ist in der Hauptsache das Bekenntnis des modernen Liberalismus geworden.

Es erfolgt ein Aufbau der politischen und sozialen Gemeinschaft gänzlich vom Individuum her, als dem unmittelbar Gegebenen und deutlich Faßbaren; alle Vorstellung vom Staate als einem inneren, die Einzelnen von vornherein umfassenden Ganzen wird als unverständlich und haltlos abgelehnt. Aber das Individuum gilt hier nicht als eine bloße Naturkraft, sondern als ein Vernunftwesen; als solches hat der Mensch das Vermögen der Überlegung, eigenen Entscheidung und Selbstbeherrschung; die Vernunft „ist imstande ihn über das Gesetz zu unterweisen, durch das er sich selbst regieren kann“. So wird die Freiheit der Individuen zum leitenden Begriff des Staatslebens. Wenn die Individuen aus dem staatslosen Naturstande herausgetreten sind, so wollten sie damit nicht ihre Freiheit aufgeben, sondern sie nur gewissen Bedingungen unterwerfen, die sie nicht schwächen, sondern stärken und schützen sollen. Dieser Forderung der Freiheit muß die Einrichtung des Staates entsprechen. „Menschliche Freiheit unter staatlicher Regierung ist, ein beständiges Gesetz zu haben, das jedem Gliede der Gesellschaft gemeinsam, und das durch die in ihr errichtete gesetzgebende Gewalt gemacht ist; eine Freiheit, meinem eigenen Willen in allen Dingen zu folgen, wenn das Gesetz nichts verordnet“.

In diesem Zusammenhang bleibt der Staat mit seinen Einrichtungen fortwährend auf die, wenn auch stillschweigende Zustimmung der Individuen gestellt; es entwickelt sich hier mit besonderer Klarheit der moderne Begriff der Gesellschaft, der von dem freien Zusammenwirken der Individuen alles Heil erwartet; auch der Staat ist nur eine Art

der Gesellschaft. Dem entspricht die Neigung, die Grenzen des Staates eng zu ziehen und möglichst der Freiheit der Einzelnen zu vertrauen. Zur Hauptaufgabe des Staates wird der Rechtsschutz der individuellen Daseinskreise, die Verteidigung ihrer Freiheit wider alle Störung; da aber die bürgerliche Selbständigkeit namentlich an das Eigentum geknüpft scheint, so wird bei Locke auch einfach die Sicherung des Eigentums als die Hauptaufgabe des Staates bezeichnet. Man sieht, wie starke Gegengewichte dieser Liberalismus an den sozialen Verhältnissen hat. Von der Kulturarbeit ist bei Locke kaum die Rede; daß sie aber nicht der Staat, sondern das freie Zusammenwirken der Individuen zu tragen hat, darüber besteht kein Zweifel. So der mit Hilfe angelsächsischer Art zu voller Bewußtheit gelangte Rechts- und Freiheitsstaat der Aufklärung, in weitem Abstand von dem Macht- und Kulturstaat der Renaissance.

Die Idee eines Rechts- und Freiheitsstaates kann sich aber nicht durchsetzen ohne ein stetes Prüfen und Sichten des vorgefundenen Standes. Die bloß geschichtliche Überlieferung verliert hier alle Beweiskraft; es muß unmittelbar seine Vernunft darthun, was auf diesem Boden gelten will. Alle Gewalt des Thatsächlichen kann aus eigenem Vermögen kein Recht begründen, die Pflicht zu gehorchen läßt sich nicht übertragen, innerlich unterwerfen kann sich der Mensch nur dem, dessen Recht zur Herrschaft ihm selbst dargethan ist und seine Zustimmung gefunden hat. Als einziges Mittel aber, im Zusammenleben ein Recht zu begründen, erscheint die Leistung; nach den Leistungen allein muß sich die Stellung der Einzelnen bemessen. Selbst die väterliche Gewalt stammt nicht aus einer dunkeln Naturordnung, sondern sie wird erworben durch die thatsächliche Fürsorge für das Kind. In solcher Denkart ist kein Platz für eine patriarchalische Herrschergewalt, noch für ein Königtum von Gottes Gnaden; auch das Königtum muß sich hier durch seine Leistung rechtfertigen. Bei der Bedeutung, welche Locke dem Eigentum zuweist, kann er nicht umhin, auch dafür eine innere Begründung zu suchen; er findet sie in der Arbeit: weil wir an die Besitznahme oder Behandlung eines Gegenstandes Arbeit gewandt haben, dürfen wir ihn mit uns verbinden, ihn uns aneignen.

Offenbar enthält das Verlangen, alle politischen und sozialen Verhältnisse von den Individuen her und für die Individuen zu begründen, die Tendenz zu einer radikalen Kritik der überkommenen Verhältnisse und zur Herstellung eines völlig neuen Gesellschaftsstandes. Aber Locke ist weit entfernt, diese Konsequenzen zu ziehen, er übt mit jenen Prinzipien mehr eine Klärung und Sichtung der ihn

umfangenden geschichtlichen Lage, als daß er sie von Grund aus in Frage stellt; er wirkt auch hier überall innerhalb der Erfahrung, macht sie nicht als Ganzes zum Problem, wie später Rousseau. Auch bedeutet bei ihm die Selbständigkeit des Individuums keineswegs eine Absonderung. Nur in Gemeinschaft mit den Anderen, nur als Glied der Gesellschaft kann der Einzelne seine Vernunft entwickeln und glücklich werden; die Gemeinschaft ist deshalb einer besondern Innigkeit fähig, weil nach Locke die Vernunft in allen Menschen von gleicher Art ist. So wird denn die Macht der sozialen Umgebung in einem Umfang anerkannt wie nie zuvor; neben das göttliche und das bürgerliche Gesetz stellt Locke als ein drittes das der öffentlichen Meinung; die Billigung und die Verwerfung der Mitmenschen dünkt ein besonders starker und wertvoller Antrieb zum Handeln. „Reputation kommt der Tugend am nächsten.“ Daß daraus arge Verwickelungen erwachsen und dem Leben eine Verflachung und Einengung drohen kann, bleibt hier außer Erwägung; durchgängig erscheint die öffentliche Meinung als ein Ausdruck der Vernunft. So erhält — wie weit im englischen Leben — die politische Freiheit ein starkes Gegengewicht an einer sozialen Gebundenheit.

Auch auf religiösem Gebiet verficht Locke Aufklärung und Freiheit in maßvoller Weise; er will durchaus nichts Widervernünftiges, wohl aber etwas Übervernünftiges zugestehen, nur muß sein göttlicher Ursprung völlig sicher beglaubigt sein. Die Vernunft bleibt immer Lockes Hauptanliegen, und er meint, daß „jede Sekte gern von der Vernunft Gebrauch macht, sofern sie ihr Hilfe bringt, daß sie aber alsbald ruft: ‚Dies ist Glaubenssache und über der Vernunft‘, sobald die Vernunft sie im Stich läßt.“

Einen eigentümlichen Niederschlag von Lockes allgemeinen Überzeugungen bilden seine pädagogischen Lehren. Die Anerkennung einer großen Macht des Menschen, die Natur hierher oder dorthin zu leiten, eine Bildung für das Leben und mit den Mitteln der Gegenwart, eine Erziehung zur Selbständigkeit, aber unter starker Benutzung des sozialen Ehrgefühls, eine Hochhaltung der Individualität und der Privaterziehung, alles das ergiebt kein großes, aber ein klares und wirksames Bild. Auch hier bereitet Locke die Bahnen für Rousseau.

Die Stärke von Lockes Lebensanschauung liegt namentlich in ihrer Klarheit und Einfachheit, ihrem Eintreten für die erste und scheinbar natürliche Ansicht der Dinge, ihrer Offenheit für alle Eindrücke. Auch die menschliche Art gewinnt durch ihre schlichte Tüchtigkeit, ihre Ehrlichkeit, ihr Streben nach Gerechtigkeit. Thatsächlich sind hier neue Durchblicke eröffnet, ausgedehnte Gebiete der

Gedankenarbeit gewonnen, viele sonst gebundene Kräfte befreit; das Ganze bietet eine charakteristische Gestalt der menschlichen Wirklichkeit und darf, als eine Seite unsers Lebens betrachtet, allgemeine Anerkennung finden. Aber daß jene Wirklichkeit sich als das Ganze unserer Welt giebt, das muß allerdings Kritik und Widerspruch herausfordern. Dann ist zu sagen, daß jene Lehren keineswegs aus Einem Gusse sind, sondern unausgeglichene Gegensätze in sich tragen. Es spielen hier eine empirische und eine ideale Ansicht der Dinge ungeschieden ineinander, die Natur verwandelt sich unvermerkt in Vernunft, die Vernunft aber kommt nicht zu reiner Entfaltung, indem unablässig der geschichtliche Stand der Verhältnisse sie aufhält und umbiegt. Auch mit der Einfachheit und Selbstverständlichkeit ist es ein eigenes Ding. Das System ist zum guten Teil nur deshalb so einleuchtend und scheint so fest, weil es vieles als ausgemacht und sonnenklar behandelt, was nicht dem Laien, wohl aber dem Forscher die schwersten Probleme stellt. Eine Vermengung von naiver und philosophischer Weltanschauung ist hier unverkennbar.

An einer innern Ungeklärtheit und Vermengung leidet auch diese Lebensanschauung als Ganzes. Das Ideal dieses größten englischen Aufklärungsphilosophen und in mancher Hinsicht für die englische Art typischen Denkers ist die Selbständigkeit des Menschen innerhalb einer gegebenen Welt und auf dem Boden der Gesellschaft. Darin aber steckt ein innerer Widerspruch. Eine Selbständigkeit innerhalb der Welt und der Gesellschaft kann sich nur entwickeln, wo es auch eine Selbständigkeit gegen die Welt und gegen die Gesellschaft giebt, wo das Individuum als Geisteswesen eine Welt in sich trägt und aus sich entwickeln kann. Wollte aber Locke dazu fortschreiten, so müßte er den Rahmen seines Systems sprengen und seine eigene Leistung als zu flach und eng erkennen; sträubt er sich dagegen, so ist die Selbständigkeit auch innerhalb der Erfahrung unrettbar verloren, und der Mensch wird ein bloßes Produkt der Umgebung mit ihrem Wechsel und Wandel. Die Geschichte hat nicht gesäumt, die beiden Seiten dieses Dilemmas auszuführen. Jene Lebensanschauung aber erkauft die glatte Klarheit der Oberfläche zu teuer durch eine Unklarheit im tiefern Grunde.

δ. Leibniz.

aa. Das Bild von Welt und Menschenleben.

Ihre größte Universalität erreicht die Aufklärung in Leibniz (1646—1716). Sie zeigt sich hier stark nicht sowohl im Angreifen und Abstoßen, als im Umfassen und Aneignen; ein umwandelndes

Wirken fehlt auch dabei nicht, aber es vollzieht sich unvermerkt auf friedlichem und freundlichem Wege. Der ganze Inhalt der Geschichte soll in die Arbeit einmünden. Das Werk der Vorgänger in der Aufklärung, namentlich das Spinozas, wird aufgenommen und weitergeführt, weit mehr, als der erste Eindruck und auch die öftere Polemik vermuten läßt. Die Renaissance lebt neu auf in der Schätzung der rastlosen Thätigkeit, der Hochhaltung des Mikrokosmos, dem Verlangen allseitiger Entwickelung. Das Christentum wird warm verehrt und unbedingt festgehalten; seine einzelnen Phasen scheinen sich nicht auszuschließen, sondern zu ergänzen. Endlich stehen auch die Alten mit ihrer „Klarheit im Ausdruck und Nützlichkeit in den Dingen" in hoher Schätzung. Die ganze Geschichte bildet hier ein fortlaufendes Werk; die Gegenwart aber, mit ihrer Bewußtheit des Gedankens, hat die Aufgabe, die alle Zeiten durchwaltende Vernunft klar herauszuheben und zu voller Wirkung zu bringen. Sie soll alles in eine gemeinsame Atmosphäre stellen, sieben und sichten, Wesenhaftes und Nebensächliches scheiden, zugleich aber alle starren Widerstände abschleifen und alle Gegensätze ausgleichen.

Wird diese Aufgabe in großem Stil behandelt, nicht als ein charakterloser Synkretismus verstanden, so gilt es eine energische Umbildung aller Überlieferung und Umgebung, so steht der Denker vor anscheinend unmöglichen Aufgaben. Aber gerade diese Unmöglichkeit reizt Leibniz. Ihn erfüllt ein unermeßliches intellektuelles Kraftgefühl; ein energisch durchdringendes Denken scheint allen Schwierigkeiten gewachsen. Solche Überzeugung beflügelt den Lauf der Arbeit, aber sie enthält auch die Gefahr einer Überspannung des Subjektes, einer Abstumpfung gegen den nächsten und schlichten Eindruck der Dinge, einer Lust an kühnen und überkühnen Hypothesen. Wo die Denkarbeit im Anhäufen von Schwierigkeiten schwelgt, da kann leicht die Erweisung der Kraft sich ablösen von der Notwendigkeit der Sache und einen Zug ins Spielende, Verschnörkelte, Barocke annehmen, wie er auch durch die Kunst und das Leben jener Zeit geht. Kein philosophisches System entspricht mehr dem Barockstil als das Leibnizens, nirgends droht so sehr das Werk der Gedankenarbeit ein geschicktes Kunststück zu werden. Sodann hemmt das Mitschleppen einer Überfülle von fremdem Stoff — eine böse Kehrseite deutscher Gründlichkeit und Gerechtigkeit — eine energische Herausarbeitung und eine frische Darstellung der eigenen Überzeugung. Das Streben, nichts geringzuschätzen, sondern aus jedem Kiesel Funken zu schlagen (nach Lessings Ausdruck), ließ den Denker sich immerfort mit Fremdem befassen; der Wunsch, mit den Anderen

in ihrer Sprache zu reden, verhinderte ihn, sich eine präzise eigene Sprache zu schaffen. Leibniz hat nicht genug sich selbst gelebt, er hat zu viel an die Anderen und an die Wirkung bei ihnen gedacht. Das hat diesen eminent begabten Geist um ein gutes Stück seiner Leistung und Wirkung betrogen. Aber immer bleibt er ein unermeßlich reicher und fruchtbarer Denker; auch er kann verlangen, nicht von draußen her, sondern aus seiner eigenen intellektuellen Art beurteilt, an seinem eigenen Streben gemessen zu werden. Schließlich kommt es weniger darauf an, welchen Stil ein Denker verwendet, als was er in ihm leistet. Und Leibniz hat in seinem Stil unzweifelhaft Großes geleistet.

Vor allem fordert gegenüber aller Vielseitigkeit und Biegsamkeit des Mannes die Thatsache Anerkennung, daß er einen charakteristischen Centralgedanken hat, den er mit zäher Energie durchsetzt, und um den sich ihm alle übrigen Lehren gruppieren. Das ist der Gedanke der selbständigen Bedeutung des Kleinen und Individuellen. Freilich hatte hier schon die Renaissance die Bahn gebrochen, aber Leibniz legt weit größern Nachdruck darauf und verfolgt den Begriff des Kleinen viel weiter zurück, in der Natur wie im Geistesleben. Die neue Welt des Mikroskops und namentlich die wichtigen Entdeckungen Leeuwenhoeks haben ihn mächtig gepackt; in Weiterverfolgung dieses Weges leugnet er zuversichtlich alle Grenze der Teilung und auch der Organisation der Materie. Hinter jedem Körper steckt immer wieder ein anderer, wie bei der Verkleidung eines Harlekin hinter jedem Gewande ein neues zum Vorschein kommt; warum sollte die Grenze unserer Wahrnehmung die Grenze der Natur sein? Unendlich fein und zusammengesetzt ist auch das menschliche Seelenleben; es bildet nicht ein einziges, grobes und rohes Ganze, sondern es verläuft in unzähligen Vorstellungen, die in tausendfachen Verwebungen und Wechselwirkungen stehen. Nur von diesem Kleinen her wird sich das Seelenleben begreifen, nur von ihm her Macht darüber gewinnen lassen. Mit dem Gedanken der Kleinheit verbindet sich aber unmittelbar der einen unendlichen Verschiedenheit der Dinge; ärmlich wäre es, wenn die Natur sich irgendwo wiederholen sollte; so giebt es nirgends zwei gleiche Dinge, zwei gleiche Fälle; die vermeintliche Gleichheit ist nur eine geringere Verschiedenheit. Auch die Zeitteile haben ihre Eigentümlichkeit, jeder Augenblick seine unvergleichliche Aufgabe.

Diese Eigentümlichkeit erstreckt sich auch auf das Verhältnis der Einzelwesen zur großen Welt. Wohl umfängt uns alle dasselbe All, wir alle sind lebendige Spiegel seiner Unendlichkeit. Aber ein

jeder spiegelt es in eigentümlicher Weise oder, wie Leibniz mit modernerer Wendung im Anschluß an die Lehre von der Perspektive sagt, jeder betrachtet das Universum aus seinem eigentümlichen Gesichtspunkt. Aber auch dieser Ausdruck bringt den Kern seiner Überzeugung nur ungenügend zur Darstellung, denn in ihm steckt eine völlige Umwälzung unsers Verhältnisses zur Welt. Nach der gewöhnlichen Fassung berühren sich die Dinge im Zusammensein und üben ein unmittelbares Wirken aufeinander; mit Leichtigkeit scheinen die Kräfte vom einen zum andern überzuströmen. Das aber zeigt sich einer schärfern Prüfung als durchaus unhaltbar. In Wahrheit kann ein selbständiges Ding nicht von einem fremden berührt werden und von draußen Einflüsse empfangen, alles Leben muß aus ihm selbst hervorgehen, und auch bei der Entwickelung eines Weltbildes muß es in seinem Fürsichsein verbleiben. In Verfolgung dieser Gedankenrichtung gelangt Leibniz zu seinem Begriff der Monade, eines bei sich selbst befindlichen, von innen her bewegten, die Unendlichkeit der Welt in sich tragenden Wesens. Die Monaden haben keine Fenster, durch welche die Dinge in sie hineinspazieren könnten, sie sind keine leere Tafel, auf welche sich von draußen her schreiben ließe. Derartige Bilder verraten eine im Grunde rohsinnliche Vorstellung von der Seele. Mit ihrer Innerlichkeit Ernst machen, das heißt auch ihre ganze Bewegung in sie selbst verlegen.

Diese Gedankenrichtung treibt mit Notwendigkeit dahin, alles selbständige Sein in Seelenleben zu verwandeln, die ganze Wirklichkeit in ein Reich unsinnlicher Größen umzusetzen. Nur ein Fürsichsein ist ein wahres Sein; daher ist das Seelenleben über das Tier —, ja über das Pflanzenreich hinaus auszudehnen und auch den kleinsten Elementen der Natur beizulegen. Der organische Körper ist hier nichts anderes als ein Aggregat von Seelenwesen, das unserer Anschauung als im Raum ausgebreitet erscheint; überhaupt ist die Körperwelt nur eine Erfassung des in Wahrheit unsinnlichen Alls durch den endlichen Geist, der die Wirklichkeit nicht von ihrem tiefsten Grunde her zu durchschauen vermag. Der sinnliche Eindruck ist nichts anderes als eine verworrene, der Auflösung widerstehende Gedankengröße. So wird hier aus dem Gegensatz der Innen- und Außenwelt ein bloßer Unterschied unserer Auffassung und Stellung, und es ergiebt sich damit eine eigentümliche Lösung des großen Problems. Aus den Dingen ist hier alle Zweiheit vertrieben, und die Interessen wie Gesetze des Geisteslebens beherrschen die ganze Wirklichkeit; der Zweck, die Haupttriebkraft geistigen Lebens, wird damit zum Lenker alles Geschehens. Aber auch die Natur ist kein flüchtiger

Schatten und kein willkürliches Durcheinander; als Erscheinung des Geistes hat auch sie einen festen Grund, einen Zusammenhang und eine Gesetzlichkeit.

Der Art alle Begriffe von der Wirklichkeit umwandeln kann aber die Monadenlehre nicht, ohne daß aus ihr selbst ein schweres, scheinbar unlösliches Problem aufsteigt. Jedes Wesen soll nur sich selbst erleben, keinerlei Wirkungen von draußen empfangen, alles aus dem eigenen Fonds hervorbringen. Aber zugleich bleibt der Hauptinhalt des Lebens die Vergegenwärtigung der großen Welt, das Mitleben des Alls; der Unwahrheit verfällt, was sich von der gemeinsamen Wirklichkeit ablösen möchte. Wie kann nun das, was ein reines Fürsichsein bedeutet, zugleich ein Abbild der Welt sein, wie kann das Innengeschehen zum Außengeschehen stimmen? Das ist ein kritischer Punkt, aber nirgends mehr als hier erhebt sich Leibnizens logische Phantasie zu kühnstem Aufschwung und siegesgewisser Zuversicht. Es giebt eine Möglichkeit, daß was innerlich vorgeht, ohne ein Heraustreten aus dem eigenen Kreise der großen Welt entspricht: eine höhere, uns wie das Ganze des Weltalls beherrschende Macht müßte alles in gegenseitiger Beziehung aufeinander so eingerichtet haben, daß jede Monade aus ihrer innern Entwickelung eben das als Vorstellung erzeugt, was draußen thatsächlich vorgeht; die Uhren müssen von dem großen Künstler so geschickt angefertigt sein, daß sie immer zusammengehen, ohne daß ein natürlicher Zusammenhang sie verbindet oder von draußen her eine Regulierung erfolgen muß. Alsdann wird dem Bild der Sonne, das in uns aufsteigt, die wirkliche Sonne mit ihrem Stande genau entsprechen. Diese schwindelnde Hypothese verwandelt sich für Leibniz rasch in eine sichere Lehre, jene vielbesprochene Lehre von der „prästabilierten Harmonie“; sie scheint ihm das großartigste Bild sowohl von Gott als von der Welt zu gewähren und sich schon dadurch zu empfehlen.

So tiefgreifende Wandlungen in der Stellung der Seele zur Welt müssen auch ihren innern Anblick verändern. Wie könnte das bloße Bewußtsein die unendliche Welt ausmachen, welche den Inhalt der Seele bildet? So müssen wir darüber hinausgehen und in den Begriff der Seele auch ein unterbewußtes Geschehen aufnehmen; die Existenz eines solchen ergiebt sich sofort einer genauern Selbstbeobachtung, indem eine solche das Vorstellen und das Bemerken des Vorstellens, Bewußtwerden der Vorstellung als verschiedene Dinge anerkennen muß. Auch spricht die Thatsache dafür, daß wir oft Eindrücke deutlich wahrnehmen, welche aus kleinen Eindrücken zusammengesetzt sind, die für sich nicht zum Bewußtsein gelangen. Wären sie aber ohne

jegliche Wirkung auf uns, so könnte auch ihre Summe uns nicht zum Bewußtsein kommen. Nur die Annahme unterbewußter Vorstellungen macht z. B. begreiflich, daß wir auch bei stillem Wetter das Murmeln des rauschenden Meeres vernehmen, wo doch eine einzelne Welle nicht bemerklich zu werden vermag. So dürfen wir überzeugt sein, fortwährend weit mehr zu erleben und zu sein, als das Bewußtsein enthält; der Boden der Seele ist ausgefüllt mit kleinen, erst aufstrebenden Vorstellungen; das Bewußtsein aber ist nur der Höhepunkt eines in unergründliche Tiefen hinabreichenden Prozesses.

Diese Entdeckung des Unterbewußten wird für Leibniz eine Hauptstütze der Lehre von der allgemeinen Verbreitung des Seelenlebens. Denn nun eröffnen sich verschiedene Stufen der Konzentration des Innenlebens, verschiedene Grade des Erkennens von vollendeter Deutlichkeit bis zu trübster Verworrenheit. Alles Seelenleben wird als eine zusammenhängende Stufenfolge gemeinsame Gesetze haben, zugleich aber bleibt ein offner Raum für beträchtliche Unterschiede. So kann das Eigentümliche des Menschen voll zur Anerkennung gelangen. Bei ihm allein läßt sich von einem Selbstbewußtsein reden; hier findet sich ein überlegener Einheitspunkt, der einen Überblick, ja eine Verbindung der einzelnen Vorgänge gestattet und einen Zusammenhang des Lebens, eine moralische, nicht bloß physische Identität, eine Persönlichkeit herstellt. Damit aber wird eine Verantwortlichkeit, ein freies Handeln, eine sittliche Welt erreicht. Auch liegt in der Thatsache der Persönlichkeit die Gewißheit einer persönlichen Unsterblichkeit jenseit einer bloßen Erhaltung der Substanz. Mit dem allen erhält der Mensch eine ausgezeichnete Stellung, ohne dadurch aus den Zusammenhängen der Weltordnung herauszutreten. Er bildet nicht den Mittelpunkt des Ganzen, wohl aber einen Lebenspunkt von hoher Selbständigkeit; wie kleine Götter können wir den großen Weltbaumeister nachahmen, als freie Bürger zum Wohl des Ganzen mitwirken.

Die Erweiterung der Seele zu einer unendlichen, von innerm Leben erfüllten Welt liefert zugleich die beste Waffe gegen die Lockesche Bindung der Erkenntnis an die Erfahrung. Nun ist begreiflich geworden, wie die Seele etwas besitzen kann, ohne es im Bewußtsein zu haben, und wie die Menschen in aller Entzweiung des Alltages von gemeinsamen Prinzipien des Denkens und Handelns beherrscht sein können. Es liegt eben in jeder vernünftigen Seele ein Schatz ewiger und notwendiger Wahrheiten. Auch das Glück vertieft sich, wenn das Seelenleben mehr ist als Bewußtsein; „wer glückselig ist, empfindet zwar seine Freude nicht alle Augenblicke, denn er ruhet

bisweilen vom Nachdenken, wendet auch gemeiniglich seine Gedanken auf anständige Geschäfte. Es ist aber genug, daß er imstande ist, die Freude zu empfinden, so oft er daran denken will, und daß inzwischen daraus eine Freudigkeit in seinem Thun und Wesen entstehet."

Aus allem zusammen entwickelt sich ein stolzes und frohes Selbstgefühl des Individuums. Nun heißt es: „Die Individualität enthält die Unendlichkeit (l'individualité enveloppe l'infini)". Das Individuum ist kein bloßes Exemplar einer Gattung, und sein Thun ist keine bloße Anwendung allgemeiner Normen, sondern es hat eine unvergleichliche Eigentümlichkeit und seine eigene Gesetzlichkeit. Nun und nimmer ist ihm ein völliges Verschwinden in das große Ganze zuzumuten. Der Mensch ist „nicht ein Teil, sondern ein Ebenbild der Göttlichkeit, eine Darstellung des Universums, ein Bürger des Gottesstaates". „In unserm Selbstwesen stecket eine Unendlichkeit, ein Fußstapf, ein Ebenbild der Allwissenheit und Allmacht Gottes."

Aus solcher Stellung und Aufgabe des Individuums ergiebt sich der stärkste Antrieb zu unablässiger Bewegung. Denn die Unendlichkeit, die in ihm steckt, muß erst zu vollem Besitz entwickelt werden; das aber kann nur durch stetig fortschreitende, langsam aber sicher aufsteigende Arbeit geschehen. Das Gesetz der Kontinuität beherrscht auch die Lebensbewegung, sie enthält keine Lücken und keine Sprünge, sie kennt auch keine Rückschritte. Das gilt nicht nur für das Individuum, sondern auch für das Ganze der Geschichte. Was es an scheinbar plötzlichen Umwälzungen bietet, ist thatsächlich im Lauf der Zeiten langsam vorbereitet; scheinbare Rückschritte aber bedeuten nur Sammlungen der Kräfte zu neuen Leistungen. So bilden alle Epochen eine einzige große Kette, die Gegenwart wird von der Vergangenheit und der Zukunft fest eingeschlossen, sie „ist voll der Vergangenheit und schwanger mit der Zukunft". Hier hat das Thun des Augenblicks eine enge Schranke, aber auch eine feste Grundlage und eine sichere Gewähr des Erfolges; nicht kann ein stürmischer Anlauf die höchsten Ziele erreichen, sondern unser Maß ist uns zugemessen; aber wir wissen auch, daß unsere Lebensarbeit nicht verloren ist, sondern einen unentbehrlichen Baustein zum großen Werk der Zeiten liefert. Die Idee eines stetigen Fortschrittes, dieses Hauptstück des geistigen Inventars der modernen Welt, ist nirgends in solcher Tiefe begründet und so weiten Blickes erfaßt als bei Leibniz; so hat auch der Hauptvertreter dieser Geschichtsphilosophie in unserm Jahrhundert, der Positivismus, sich an dieser Stelle aufs engste an Leibniz angeschlossen.

Mit jener Gestaltung des Handelns zu unablässiger, aber ruhiger und in sicheren Bahnen fortschreitender Arbeit ist der Lebensdrang der Renaissance auf den Boden der Aufklärung versetzt und seiner Eigentümlichkeit angepaßt. Auch das Erkennen, welches hier wie dort den Grundstock des Lebens bildet, verändert damit seinen Charakter: es ist nicht mehr jenes stürmische Ringen mit dem All wie in der Renaissance, es ist auch nicht die große und ruhige Intuition eines Spinoza, sondern es wird ein unermüdliches Arbeiten zur Klärung des Daseins in alle Weite und Breite, ein Ergreifen aller Dinge, um sie zu größerer Deutlichkeit und Durchsichtigkeit zu erheben, damit aber das Leben aktiver, selbstthätiger, förderlicher zu gestalten. Das Wirken zur Aufklärung durchdringt hier alle Verhältnisse, ein Zeitalter der Aufklärung steht jetzt in voller Entwickelung.

Dieses Verlangen, alles Dasein bis zum tiefsten Grunde zu verstehen und zugleich in lebendigen Fluß zu versetzen, nichts Festes, Starres, Träges zu dulden, erweckt am meisten Bewegung in der Arbeit der Wissenschaft selbst. Überall hin will sie ihre Grenzen ins Ungemessene vorschieben; treibt der Drang ins Weite sie in die Unendlichkeit der Erscheinungen hinein, so strebt sie nicht minder energisch zur Tiefe, indem sie das Warum des Warum erkennen und auch die letzten Axiome beweisen will. Immer aber entspricht dem Mehr des Wissens ein Mehr des Lebens. Indem das Leben in sich selbst konzentrierter und bewußter wird, richtet es zugleich auch nach außen ein unermüdliches Wirken. Die Schätzung des Nützlichen und ein Streben nach technischen Erfindungen macht Leibniz zu einem Gesinnungsgenossen Bacons, er hat diese Betrachtung nur noch mehr dem Innern zugewandt. So finden wir ihn unablässig sinnen und grübeln über Verbesserungen der menschlichen Lage an der Hand des Erkennens. Er will durch neue Methoden unser Denken, Schließen, Gedächtnis u. s. w. verbessern, er will eine Universalsprache schaffen, um alle menschliche Arbeit zugleich zu sichten und zusammenzuhalten, er beschäftigt sich aber auch mit der Verbesserung der Postwagen, des Hausgeräts u. s. w. Nichts ist so groß, daß es ihn abschrecken, nichts so klein, daß es ihn gleichgiltig lassen könnte; alles reizt ihn zu neuen Gedanken und Vorschlägen. Das enge Bündnis zwischen Aufklärung und Nützlichkeit wird namentlich in dieser Persönlichkeit besiegelt.

Das alles ist ohne Zweifel bedeutend und schätzbar; manches, was sich im weitern Verlauf der Aufklärung klein und platt ausnimmt, zeigt hier im Stande frischen Aufstrebens ein gutes Recht und

tiefere Zusammenhänge. Aber die letzte Wertschätzung wird trotzdem durch jene emsige Geschäftigkeit, Betriebsamkeit, Beweglichkeit nicht befriedigt sein; es fehlt dieser alles in Räsonnement umsetzenden Art die Anerkennung geheimnisvoller Tiefen des Lebens, es fehlt diesem unersättlichen Lebensdrange die Fähigkeit der Resignation, eine Läuterung durch ein Selbstverneinen, es fehlt diesem Verfolgen aller unzähligen Fäden des Daseins die Gegenwirkung einer großen Intuition des Ganzen. Aus diesen Gründen wird die leibnizische Denkart die innersten Tiefen des ganzen Menschen nicht erregen können; an Vornehmheit wie an künstlerischem Charakter bleibt sie hinter anderen Lebensanschauungen zurück.

Aber solche Grenzen des größten Systems des Rationalismus bezeichnen können wir nicht, ohne auch auszusprechen, daß es nicht in eine flache Zerstreuung an die Vielheit der Erscheinungen aufgeht, sondern daß es bei sich selbst immerfort von der Vielheit zur Einheit, von der Zeit zur Ewigkeit strebt. Die großen Begriffe, welche es von der Welt entwirft, namentlich aber die unentbehrliche Übereinstimmung des Innenlebens mit dem großen All kann es nicht erreichen ohne die Annahme einer allumfassenden Kraft und einer überweltlichen Intelligenz; auch genügt seinem Erkenntnisdrange nicht ein Erklären von Punkt zu Punkt, ein immer weiteres Zurückschieben, sondern es besteht auf einer letzten und absoluten Begründung; ihm gilt der Inhalt eines Buches nicht schon für erklärt durch die Angabe, es sei von einem andern abgeschrieben, und dieses wieder von einem andern u. s. w.; schließlich muß doch jemand das Buch ursprünglich verfaßt haben. Ohne die lebendige Wirklichkeit eines unendlichen Seins giebt es keine Wahrheit im endlichen Sein. Wegen des innern Zusammenhanges unsers Wesens mit Gott ist er, recht verstanden, uns unmittelbar nahe und leicht zu erfassen: „Gott ist das Leichteste und Schwerste, so zu erkennen; das Erste und Leichteste in dem Lichtweg, das Schwerste und Letzte in dem Weg des Schattens“.

Mit der Richtung auf Gott aber wird das Denken über alle bloße Zweckmäßigkeit, ja über alle Zeit hinausgehoben und allein mit ewigen Wahrheiten beschäftigt. Der Wertschätzung dieser giebt Leibniz den stärksten Ausdruck, er meint z. B., die ganze Erde könne „unserer wahren Vollkommenheit nicht dienen, es sei denn, daß sie uns Gelegenheit giebt, ewige und allgemeine Wahrheiten zu finden, so in allen Weltkugeln, ja in allen Zeiten und, mit Einem Wort, bei Gott selbst gelten müssen, von dem sie auch beständig herfließen“. Alle Arbeit wird von der Überzeugung beseelt, daß unsere Vernunft nur wegen ihrer Begründung in der absoluten Vernunft Wahrheit erkennt;

so bleibt auch hier der innere Zusammenhang der Aufklärung mit einer religiösen Überzeugung, wie ihn auch Descartes und Spinoza hatten. Erst mit ihrer Verflachung hat die Aufklärung sich in Feindschaft zur Religion gesetzt. Jene Überzeugung bewahrt Leibniz bei aller Beweglichkeit seines Geistes vor einem haltlosen Relativismus; mag er noch so sehr das Recht des Individuums verfechten, die Welt aus seinem Gesichtspunkt anzusehen, das letzte und feste Maß bildet auch ihm die göttliche Betrachtung der Dinge.

bb. Die Versöhnung von Philosophie und Religion.

Ist das Denken so sehr für seine eigene Wahrheit auf eine religiöse Grundlage angewiesen, so kann es nicht wundernehmen, wenn Leibniz auch das Christentum zu seiner Philosophie in enge Beziehung setzen möchte; er konnte hoffen, dadurch die von der Wissenschaft her gewonnene religiöse Überzeugung weiter zu befestigen und zu einem Gemeingut der Menschheit zu machen; er konnte zugleich hoffen, dadurch dem Christentum zur vollen Entfaltung seiner Macht zu verhelfen. Denn wie alles Leben, so bedarf nach ihm auch die Religion zu ihrer Vollendung der Erkenntnis; wenn ihren Kern die Liebe zu Gott, als Hingebung des Wesens, bildet, so muß diese Liebe auf dem Erkennen Gottes ruhen, um die rechte und erleuchtete (éclairé) zu werden; „man kann Gott nicht lieben, ohne seine Vollkommenheiten zu erkennen". Nur damit wird die Religion zur Überzeugung und Gesinnung des ganzen Menschen; ein Glaube ohne Einsicht bleibt ein bloßes Hersagen und unselbständiges Hinnehmen, ein religiöses Gefühlsleben ohne eine Leitung der Vernunft aber ist schweren Irrungen ausgesetzt. So erscheint das Erkennen als der einzige Weg, den ganzen Menschen für die Religion zu gewinnen und ihr Streben sicher zur Wahrheit zu führen. Dabei aber weiß Leibniz sich innerlich eins mit dem Christentum, der Religion des Geistes, der „reinsten und aufgeklärtesten" Religion. Die Aufklärung will demnach hier den religiösen Prozeß selbst stärken, nicht von draußen her über ihn reflektieren.

Im Sachgehalt aber Christentum und Vernunftarbeit zu vereinigen, konnte in diesen Zusammenhängen keine zu schwere Aufgabe dünken. Diese Philosophie brachte dem Christentum manches entgegen: die Überlegenheit des Geistes über die Natur, eine alle Mannigfaltigkeit umfassende und beherrschende Einheit, eine hervorragende Stellung des Menschen und die Anerkennung moralischer Werte. Das alles brauchte nur mehr ins Persönliche, Geschichtliche, Allgemeinmenschliche gewandt zu werden, um mit dem Christentum

übereinzustimmen. Erschien dieses selbst hier doch mehr als eine moralisch-religiöse Weltanschauung, denn als eine Kraft innerer Befreiung und Umwandlung. Thatsächlich sind es zwei Punkte, von deren Sicherung der Denker eine volle Versöhnung zwischen philosophischer Lehre und religiöser Überzeugung erwartet: die Freiheit des Willens, als die Grundbedingung einer moralischen Ordnung, und die Vernunft der Wirklichkeit, als Ausdruck und Erweis einer göttlichen Weltregierung.

Die Behandlung des Willensproblems ist ein schlagendes Beispiel dafür, wie sehr sich Leibniz über den Charakter seiner eigenen Lehre täuschen kann. Er eifert gegen den Determinismus, er will ein freies Handeln darthun und glaubt es dargethan; in Wahrheit hat er das Seelenleben nur in einen feinern Mechanismus verwandelt. Denn wenn er geltend macht, daß alles Handeln aus der eigenen thätigen Natur erfolgt, und daß es nicht von gleichförmigen Gesetzen beherrscht wird, sondern bis ins Einzelne hinein die unvergleichliche Art des Individuums ausdrückt, wenn er ferner als Eigentümliches des Menschen die Möglichkeit eines Handelns aus dem überlegenen Einheitspunkte deutlicher Erkenntnis verficht, so ist in dem allen wohl der Determinismus verfeinert, für die Freiheit aber nicht das Mindeste gewonnen.

Bedeutender ist die Lehre von der besten Welt, schon deshalb, weil sie aus innerster seelischer Notwendigkeit entspringt, da in ihr der Philosoph für die Rechtfertigung seiner eigenen thätigen, lebensfrohen, überall der Bejahung zugewandten Art kämpft. Auch die Ausführung ist dem landläufigen Optimismus weit überlegen. Leibnizens Meinung ist keineswegs, daß die Welt alle Wünsche des Menschen und der Menschheit erfüllt, und daß alles unmittelbar in eine Harmonie zusammengeht. Aber er hält es nicht für unmöglich, daß diese Welt mit dem Bösen besser ist, als eine Welt ohne alles Böse sein würde. Zunächst gilt es, nicht vom Teil her, sondern aus dem Ganzen zu urteilen; vielleicht verschwindet dann alle scheinbare Unvernunft, wie sich der Astronomie unser Planetensystem aus einem Chaos in eitel Ordnung verwandelt hat, seit sie durch Kopernikus lernte, „das Auge in die Sonne zu stellen".

Um aber die Welt mit all ihrem Dunkel und Leid zur Vernunft zu wenden, dazu verbindet und verschmilzt Leibniz Altes und Neues, so daß sein Eigentümliches wiederum nicht rein zum Ausdruck gelangt. Zunächst wird die alte Fassung der Welt als eines Kunstwerkes zur Rechtfertigung des Bösen aufgeboten. Kein großes und kräftiges Kunstwerk ohne ein Umspannen und Überwinden von Gegen-

sätzen, keine vollendete Harmonie ohne eine Auflösung von Dissonanzen. Eine modernere Form erhält jener ästhetische Gedanke in der Wendung, daß in der Wirklichkeit, wie bei der Perspektive, die Fehler der kleinen Welten zum Schmuck der großen Welt beitragen mögen. Selbständiger und eingreifender ist der Versuch, die Idee der größtmöglichen Kraftentwickelung zur Aufhellung des Dunkels zu verwerten, den Optimismus nicht ästhetisch, sondern dynamisch zu begründen. Auf das Ziel der höchsten Kraftentwickelung scheint die Natur gerichtet zu sein, wenn sie überall die einfachsten Mittel verwendet und die kürzesten Wege einschlägt; in der Innerlichkeit aber und damit im Grunde der Wirklichkeit kann sich die höchste Kraft nicht entfalten ohne eine Selbständigkeit des Wesens und ein eigenes Entscheiden. Solches Vermögen der Entscheidung enthält aber bei endlichen Wesen notwendig auch die Möglichkeit der Irrung und Verirrung; diese Möglichkeit wird sicherlich in weitem Umfange zur Wirklichkeit werden. Damit aber ist dem Bösen und Leid die Thür geöffnet. Aber alles dieses Böse ist im Grunde nur die Kehrseite der Selbständigkeit der Wesen; in allem Kampf und Schmerz hat diese Ordnung den Vorteil, unsere Kraft zu voller Bethätigung anzuspannen, das Leben zu unserm eignen Werke zu machen. Die Freude an der Übung und dem Wachstum unsers Vermögens, an männlicher Mitarbeit zur Überwindung des Bösen und zur Vervollkommnung des Alls kann uns über alle Empfindung des Leides hinausheben, ja das Böse in ein unentbehrliches Mittel zur Verwirklichung des Guten verwandeln. Dieses Leben mit seinen Sorgen und Schmerzen ist in Wahrheit glücklicher als ein solches, in dem von vornherein alles zum Guten gelenkt wäre; müßte doch damit alle Spannung und alle eigene Thätigkeit zusammenbrechen. Nun bleibt allerdings der Einwand, daß thatsächlich nicht alle Kräfte und Anlagen zur Entfaltung kommen, sondern jedes Wesen sich mannigfach gehemmt findet. Aber diesem Einwand kann wieder der Gedanke des Ganzen begegnen. Die endlichen Wesen sind nicht für sich allein, sondern nur zusammen mit anderen; wie bei einem Brettspiel sich jede Figur nur soweit entwickeln kann, als der Plan des Ganzen gestattet, so muß sich auch im All das Einzelne nach dem Ganzen schicken. Das All aber wird, als die beste aller möglichen Welten, von der allmächtigen Intelligenz für solche höchste Lebensfülle eingerichtet sein; der Mensch seinerseits kann durch sein Denken diese Fülle in ihrem unablässigen Wachsen an Vollkommenheit miterleben und darin ein Glück finden, gegen das alle Mißstände seines besondern Kreises zur Nichtigkeit herabsinken. Die wahre Erkenntnis hebt uns so hoch,

„gleich als ob wir aus den Sternen herab die irdischen Dinge unter unseren Füßen sehen könnten“. Mag daher im Einzelnen uns noch so viel unverständlich bleiben, wir dürfen getrost die Äußerung des Sokrates über Heraklit auf das Weltall anwenden: „Was ich verstehe, gefällt mir; ich glaube, das Übrige würde mir nicht weniger gefallen, wenn ich es verstünde.“

Mit solcher Herrschaft der Vernunft verwandelt sich die Weltordnung in einen Gottesstaat, den Liebe und Gerechtigkeit regieren; wir dürfen uns als seine Bürger fühlen und für alles Geschick der ewigen Güte vertrauen. „Thut man aber noch dazu, daß die Seele nicht vergehet, ja daß eine jede Vollkommenheit in ihr bestehen und Frucht bringen muß, so sieht man erst recht, wie die wahre Glückseligkeit, so aus Weisheit und Tugend entstehet, ganz überschwänglich und unermeßlich sei über alles, das man sich davon einbilden möchte.“ — So scheinen schließlich alle Dissonanzen aufgelöst, mit der siegreichen Macht des Guten zugleich die Wahrheit des Christentums dargethan, das Recht eines werkeifrigen, frohthätigen Lebens sicher begründet.

Leibniz ist uns heute in eine weite Ferne gerückt, und er wird mit solcher Kühle behandelt, daß es einer nähern Auseinandersetzung mit ihm hier nicht bedarf. Nur sei mit Einem Worte darauf hingedeutet, wo die Achillesferse dieses großen Systems liegt. Es will dem Geist zu sicherer Herrschaft über die Natur verhelfen und alles Geschehen der moralischen Idee unterwerfen; es hat das äußerlich glänzend durchgesetzt. Aber einer eindringenden Betrachtung kann nicht entgehen, daß in Wahrheit die Naturbegriffe ihrerseits von innen her in die Geisteswelt eindringen und sie unter sich beugen. Leibniz will z. B. den Menschen durch die Einheit des Selbstbewußtseins zur Persönlichkeit erheben, aber diese Einheit ist mehr ein Punkt, an dem die einzelnen Vorstellungen zusammentreffen, als daß hier wesentlich neue Kräfte einträten und ein neuer Inhalt der Wirklichkeit hervorbräche. Er macht das Seelenleben zum Kern alles Seins, aber was anderes ist es als ein Getriebe lauter einzelner Vorstellungen, ein intellektueller Mechanismus (automaton spirituale), wie es denn auch unbedenklich fortwährend einem Uhrwerk verglichen wird? Die quantitativen Unterschiede sollen nicht bloß die Natur, sondern auch das Geistesleben beherrschen, so daß sich selbst die Gegensätze von Gut und Böse, von Wahr und Falsch in bloße Differenzen eines Mehr und Minder verwandeln; alle Werte, auch die moralischen werden

thatsächlich der dynamischen Idee der Kraftsteigerung und Lebenserhöhung untergeordnet. Bei aller unablässigen Bewegung ist auch das innerste Leben weniger That als Prozeß, geistiger Naturprozeß. So siegt von innen her die Natur, die äußerlich unterworfen schien; das eigene Bewußtsein und die Arbeit des Mannes gehen an diesem Hauptpunkt weit auseinander.

Aber mag dieser Punkt noch so wichtig sein, er ist nicht die ganze Philosophie des Denkers; in anderer Hinsicht war Leibniz glücklicher und hat er das allgemeine Leben mächtig gefördert. So durch die Bewegung zur Universalität der Lebensführung, so durch sein Eintreten für das Individuum und die Unendlichkeit des Kleinen. Mag er auch hier seine Gedanken in Schulbegriffe zwängen, hinter diesen Schulbegriffen stehen Weltbegriffe; es bedurfte nur eines Zurücktretens vor den einzelnen Eindrücken und einer Erfassung im Ganzen, um sie freizulegen, den Gehalt von der Verschnörkelung abzulösen und ihn zu fruchtbarster Wirkung zu bringen. So im größern Sinn verstanden, hat Leibnizens Arbeit überaus viel zum Aufschwung des deutschen Geisteslebens bis zur klassischen Höhe beigetragen. Nun ward die Losung freilich nicht Leibniz oder Spinoza, sondern Leibniz und Spinoza, jener der Philosoph der Kulturarbeit, dieser der reinmenschlichen Gesinnung. So verbunden haben sie die geistige Atmosphäre bereitet, in der ein thätiges und freudiges Schaffen großer Art erwuchs und das Leben die Enge früherer Formen endgiltig abstreifte.

c. Der Verlauf der Aufklärung. A. Smith.

Der Verlauf der Aufklärung hat mehr ein kulturgeschichtliches als ein philosophisches Interesse. Die Bewegung ergreift mehr und mehr die allgemeinen Verhältnisse, entfernt aus ihnen viel Unvernunft und wirkt überall zur Befreiung der Kräfte und Humanisierung des Daseins. Auch erscheinen manche bedeutende Persönlichkeiten, und auf einzelnen Gebieten erreicht die Arbeit erst ihren Höhepunkt. Aber es entstehen nicht weitere charakteristische Gesamttypen, und auch die allgemeine Art verfällt insofern einem Sinken, als in dem Streben zur Aufklärung und Rationalisierung nicht mehr so unmittelbar der ganze Mensch mit seiner Innerlichkeit zugegen ist und wirkt. Daraus erwachsen Gefahren verschiedener Art. Bald kann der Mensch als bloßes Individuum an sich reißen, was ursprünglich der in tieferen Zusammenhängen begründeten Denkarbeit zukam; dann wird das Subjekt mit seiner freien Beweglichkeit zum Mittelpunkt des Lebens,

Witz, Kritik, Scharfsinn finden die freieste Entfaltung, und alle Starrheit des Daseins zergeht vor einem geistreichen, allzeit frischen Spiel der Gedanken. Aber zugleich verschwindet mehr und mehr auch aller feste Halt und alle Tiefe, die Vernunftarbeit wird bloße Reflexion, es erfolgt wieder eine Wendung der Art, wie sie die Sophistik in klassischem Vorbilde zeigte.

Vollzieht sich diese Wendung namentlich in Frankreich, so droht in Deutschland die entgegengesetzte Gefahr eines Verfallens ins Schulmäßige und Pedantische. Man will in größeren Zusammenhängen bleiben und die idealen Güter wahren, aber es fehlt eine alles durchdringende und belebende Kraft; so wird das Mannigfache nebeneinander ausgebreitet, verständig erörtert, möglichst ins Nützliche gewandt. Aber auf dem Ganzen liegt der Druck einer nüchternen Prosa, und es gerät damit in die schlimmste Gefahr einer Lebensanschauung: die Gefahr der Geistlosigkeit und Langeweile.

Für die Ausbreitung der Aufklärung ist das leitende Volk das englische. In Frankreich behauptet allerdings Descartes einen starken Einfluß, aber die radikalen Konsequenzen kommen noch nicht zur Entfaltung, vielmehr arbeiten die besten Geister daran, die neue Art mit der überkommenen Religion auszugleichen; in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts steht hier das religiöse Problem im Vordergrunde. Schließlich wird Descartes' Philosophie schulmäßig und autoritativ betrieben; erst englischer Einfluß gewinnt das allgemeine Leben der neuen Bewegung. Hatte in England schon das 17. Jahrhundert mit seinen schweren politischen und religiösen Kämpfen die Geister erweckt, so kommt mit der Thronbesteigung des Oraniers die Aufklärung zu freiester und breitester Entfaltung. Es war die Zeit, von der Berkeley sagen konnte: „Denken ist das große Verlangen der Gegenwart.“ Alle Fragen werden lebhaftester Diskussion unterworfen, der Dialog soll die Sache in ihren verschiedenen Beziehungen zum Ausdruck bringen und sowohl zur Polemik wie zur Popularisierung wirken; es erweist sich hier Berkeley als der „Meister des philosophischen Dialogs“ (Rudolf Hirzel). Es entsteht eine neue Litteratur der Zeitschriften mit ihrer ausgeprägten Tendenz zur Gemeinnützigkeit; überall erscheint ein ehrliches und eifriges Streben zur Selbsterkenntnis des Menschen und zur Verbesserung der menschlichen Lage.

In philosophischer Hinsicht steht obenan eine psychologische Behandlung der Dinge. Auf die Psychologie, nicht auf die Theologie oder auf die Metaphysik soll hier die Moral begründet werden. Die

Wissenschaft hat durch eindringende Analyse die Grundempfindungen aufzuweisen, deren Entwickelung ein moralisches Verhalten hervorbringt. Dabei verlegen sich die Motive des Handelns gänzlich aus dem Jenseits in das Diesseits; nicht die unserm Thun von Gott verheißene Belohnung oder Strafe, sondern sein eigener Wert und die ihm entquellende Selbstbefriedigung soll uns bewegen. Auch hier regt sich das Selbstgefühl des freien Mannes, der seinen Schwerpunkt in sich selbst sucht und sich nicht von außen her zum Handeln treiben läßt. Der Inhalt der Moral aber liegt bei den meisten Denkern in dem Wirken für andere Menschen; bis zur Wurzel der Gesinnung für das Wohl der Gesellschaft thätig sein, das heißt hier echte Tugend üben.

Auf religiösem Gebiet vollzieht das Individuum, in vollem Vertrauen auf seine eigene vernünftige Natur, vornehmlich eine scharfe Kritik des überkommenen Bestandes. Angegriffen wird zunächst das Widervernünftige, bald alles Übernatürliche, angegriffen wird auch die Begründung der Religion auf die Geschichte. Schließlich bleibt ihr einziger Inhalt die Moral, die Tugend wird der allein wahre Gottesdienst. Durchgängig waltet ein starker Optimismus. Die wohlwollenden Neigungen haben von Natur eine große Stärke und erlangen ohne allzu viel Mühe das Übergewicht über die selbstischen. Das Glück dünkt weit verbreiteter als das Unglück: „man wird, die ganze Erde im Durchschnitt genommen, für einen Menschen, der Schmerz und Elend erduldet, zwanzig in Glück und Freude oder doch erträglichen Verhältnissen finden“ (A. Smith). „Gesund, schuldlos und reinen Gewissens“ zu sein, das enthält nach demselben alles Wesentliche des Glückes; dieser Stand aber, so meint er, ist bei allem Leide der Welt der natürliche und gewöhnliche des Menschen, der Stand der Mehrzahl!

Derselbe Mann aber, der eine so klägliche Flachheit bei diesen inneren Problemen zeigt, hat später auf wirtschaftlichem Gebiet das großartigste und einflußreichste Werk geschaffen, das die ganze Geschichte kennt. Auch seiner allgemeinen geistigen Kraft nach ist es das bedeutendste Werk der zweiten Hälfte der Aufklärung. Aus ihm spricht eine prinzipielle Überzeugung von menschlichen Dingen überhaupt; so hat es auch weit über sein besonderes Gebiet hinaus gewirkt.

In Smiths (1723—1790) Lehre erlangt die moderne Fassung des wirtschaftlichen Lebens den reinsten Ausdruck und einen systematischen Abschluß. Die ältere Anschauung, wie sie vom Altertum durch das Mittelalter bis in die Neuzeit reicht, gewährte dem wirtschaftlichen Leben keine Selbständigkeit, sondern unterwarf es unmittelbar den

ethischen Zwecken; sie faßte es auch nicht in ein Ganzes zusammen, sondern zersplitterte es in eine Fülle von einzelnen Erscheinungen. Auch fehlte hier der Gedanke der Volkswirtschaft, der Verbindung des wirtschaftlichen Lebens zu nationalen Einheiten. Die Voraussetzungen dieser Lehre traten namentlich bei Aristoteles deutlich zu Tage. Diese Voraussetzungen sind nun auf modernem Boden erschüttert und unhaltbar geworden. Die äußeren Güter wachsen hinaus über die Stellung bloßer Mittel, sie werden ein wesentliches Stück des Lebensprozesses, sie erwecken Kraft und treiben von sich aus die Bewegung weiter und weiter ins Unabsehbare, sie erhalten eine innere Erhöhung durch die Erhebung der Völker zu wirtschaftlichen Einheiten. So hat sich denn schon von der Renaissance aus praktisch eine Umwälzung vollzogen, sie hat in Frankreich große politische Schöpfungen hervorgebracht, sie hat mehr und mehr auch die Gedanken bewegt und neue Theorien erzeugt. Aber alle bisherige Leistung der Art wird weit übertroffen von A. Smith; er erst behandelt das Problem in völlig universaler Weise und giebt der modernen Denkart einen durchaus angemessenen Ausdruck. Hier erst erlangt die ökonomische Betrachtung die volle Selbständigkeit, ja mehr als das, sie entwickelt einen eigentümlichen Typus, der das gesamte Leben beherrschen will; hier zuerst wird unser ganzes Dasein unter den Gesichtspunkt der materiellen Erhaltung und der Wirtschaft gestellt, wie sonst unter den der Religion, Kunst oder Wissenschaft.

Der Ausgangspunkt der Lehren Smiths ist die Thatsache der Arbeitsteilung. Sie entspringt nicht der Weisheit des Menschen, sondern seinem natürlichen Hange zum Tausch; daher hat sie auch die Tendenz, aus sich selbst ins Ungemessene zu wachsen. Indem sie jedes besondere Werk geschickter verrichten lehrt, große Zeitersparnis schafft und zur Erfindung von Maschinen treibt, steigert sie ins Unermeßliche die wirtschaftliche Leistung und mit ihr Wohlstand wie Wohlbefinden des Menschen; sie vornehmlich ist es, welche den Übergang vom Natur- zum Kulturzustand bewirkt. Die Teilung aber ergiebt kein Auseinanderfallen, sondern eine engere Bindung der Glieder aneinander; ein jeder kann nur bestehen und gedeihen, sofern er den Anderen etwas ihnen Wertvolles bringt, er muß daher auf einem nützlichen Gebiete möglichst Tüchtiges leisten, er empfängt daraus den stärksten Antrieb zur Aufbietung und zweckmäßigen Verwertung aller seiner Kräfte. Was aber zweckmäßig sei, das wird er, dessen Wohl, ja Existenz auf dem Spiel steht, besser beurteilen können als irgend ein Fremder. Im Zusammensein wird sich aus dem Verhältnis von Nachfrage und Angebot leicht alles Weitere regulieren;

wo ein Bedürfnis entsteht, werden rasch Kräfte hinströmen, wo hingegen ein Überfluß, werden sie ebenso rasch fortströmen; eine völlig freie Bewegung ist dem Prozeß am zuträglichsten, die beste Triebkraft der Arbeit bildet die Konkurrenz. Eine Überwachung durch den Staat oder durch Korporationen ist keineswegs erforderlich, denn die wirksamste Kontrolle der Arbeit besorgen unablässig die Kunden; alles Eingreifen des Staates, sei es zur Förderung, sei es zur Hemmung einzelner wirtschaftlicher Vorgänge, ist unter normalen Verhältnissen vom Übel; mag es an der besondern Stelle nützen, im Gesamteffekt wird es schaden. Denn jede künstliche Lenkung wird die Kräfte von den natürlichen Bahnen ableiten und dadurch ihren Lauf verlangsamen wie die Leistung verringern. Monopole und Privilegien mögen daher das Wohlsein einzelner Klassen befördern; das Gedeihen des großen Volkskörpers müssen sie schädigen. Ihm entspricht allein das „naheliegende und einfache System der natürlichen Freiheit“, das jedem gestattet, das eigene Interesse auf eigenem Wege zu verfolgen (pursue his own interest his own way). Wiederum ist es der Gedanke der Selbständigkeit des freien Individuums, der das Leben und Handeln beseelt; den Kampf selbst auf sich zu nehmen und seinen Gefahren mutig ins Auge zu sehen, hat weit mehr Reiz und Freude, als durch fremde Fürsorge sicher gebettet zu sein. Ein notwendiges Erfordernis jenes Kampfes ist aber das Recht einer völlig freien Bewegung der Individuen, sie müssen ihre Arbeit nach Art und Ort wählen und wechseln können wie sie es wollen. An manchen Reibungen und Mißständen kann es in diesem Prozeß nicht fehlen, aber er selbst enthält alle Heilmittel der Übel, schließlich vermag jeder in ihm sein Glück zu finden.

Indem aber die Einzelnen alle Kraft für ihr eigenes Wohl aufbieten, wird zugleich für das Ganze aufs beste gesorgt; denn da nur durch bessere Leistung der Einzelne weiterkommt und in der Konkurrenz die Einen die Anderen weitertreiben, so muß der Kulturstand der Gesellschaft unablässig wachsen; er muß es um so sicherer, weil sich dabei von allen moralischen Triebfedern absehen läßt, indem unwandelbare Naturtriebe das ganze Gebäude tragen. So wird ein vernünftiges Ergebnis erreicht, ohne den Handelnden als Ziel vorzuschweben, ein Gedanke, den bekanntlich Darwins Lehre weiterführt. Zur vollen Übereinstimmung der sozialen und individuellen Interessen ist aber unentbehrlich eine Solidarität der Interessen der verschiedenen Stände. Von ihr ist Smith in Wahrheit felsenfest überzeugt, er zweifelt gar nicht daran, daß was der eine erringt, direkt oder indirekt, früher oder später auch den übrigen zu gute kommt. Im besondern

glaubt er, daß der wirtschaftliche Fortschritt Großbritanniens auch das Los der arbeitenden Klasse entschieden gebessert habe. So kann alles in eine große Harmonie zusammengehen; wir müssen nur nicht an den einzelnen Vorgängen haften bleiben, sondern unser Augenmerk auf das Ganze richten.

Was aber innerhalb des einen Staates gilt, das wird auch auf das Verhältnis der Staaten untereinander ausgedehnt und wirkt hier zur Empfehlung eines unbeschränkten Freihandels. Eine völlig freie Bewegung im Austausch der Waren entspricht dem Interesse sowohl des Käufers als des Verkäufers; im „naturgemäßen" Handel gewinnt nicht der Eine auf Kosten des Andern, sondern es gewinnen beide; denn indem der Eine seine Waren vorteilhaft verwertet, bietet er zugleich dem Andern eine bessere Nutzung der seinen. So namentlich im Austausch von Industriewaren und Rohprodukten. Damit wird der Handel aus einer ergiebigen Quelle von Zwietracht und Feindschaft ein Band der Eintracht und Freundschaft; das Wohlergehen des Nachbarn ist uns förderlich, nicht schädlich. So eine Solidarität der Völker wie vorhin der Berufszweige; ein Anblick friedlichen Wetteifers, unaufhörlichen Fortschritts.

Diese Betrachtung wird über die materielle Arbeit hinaus auf die geistige ausgedehnt, so daß das ganze Kulturleben von der Wettbewerbung der auf ihr eigenes Wohl bedachten Individuen getragen wird. Es waltet dabei die Überzeugung, daß hohe Ziele durch ihren eigenen Reiz selten genügende Kräfte bewegen, daß dazu Wetteifer und Konkurrenz unentbehrlich sind. So gilt es im besondern von der Religion, der Wissenschaft, dem Unterrichtswesen. Sie stehen sich sachlich am besten und schreiten am sichersten vorwärts, wo sie ganz sich selbst überlassen sind, ihre Vertreter hart zu kämpfen haben und etwas Tüchtiges leisten müssen, um die Anerkennung derer zu finden, von deren Beifall ihre Existenz abhängt. Alle Erteilung von Privilegien, alle Versetzung in einen sorglosen Zustand wirkt zur Trägheit und zum Verfall. Daher kommt es, daß die Religionen zu Beginn so viel kräftiger sind als im spätern Verlauf, Privatschulen mehr leisten als öffentliche u. s. w. Überall bilden die Lebensinteressen der Individuen die treibende Kraft der Bewegung und die sichere Gewähr des Fortschritts; die wirtschaftliche Lehre erweitert sich augenscheinlich zu einer allgemeinen Lebensregel.

Über den Wert und die Schranken des Ganzen ist in den letzten Jahrzehnten viel verhandelt worden. Uns interessiert diese Lehre vornehmlich als ein Ausdruck der Lebensanschauung der Aufklärung. Auch formell ist der Zusammenhang damit einleuchtend: der Denker

sucht durch eindringende Analyse den wirtschaftlichen Prozeß in wenige einfache Fäden aufzulösen, um diese dann wieder zusammenzufügen und aus den Elementen das Gesamtbild der Wirklichkeit deduktiv abzuleiten. Dadurch wird in Wahrheit das sonst so verworrene Gebiet durchsichtig gemacht, die Aufklärung hat mit dieser Unterwerfung des gesellschaftlichen Lebens einen ihrer größten Triumphe errungen. Inhaltlich aber atmet das Ganze den Geist der Aufklärung, indem überall die Natur aufgesucht, auch das menschliche Handeln auf Naturtriebe zurückgeführt und alles Eingreifen als schädlich verpönt wird. Es ist durch und durch im Sinne der Aufklärung, wenn von der freien Bewegung der Naturkräfte die höchste Vernunft erwartet wird, diese Vernunft sich aber nur dem Blick auf das Ganze eröffnet. Der Aufklärung entspricht auch der Optimismus, der das ganze System durchdringt. Seine Wahrheit steht und fällt mit der Überzeugung, daß das von künstlicher Hemmung befreite Individuum stark und einsichtig genug sei, seinen rechten Platz im Leben zu finden, sowie mit der andern, daß die Kunden immer gewillt und befähigt sind, das sachlich Bessere auszuwählen; denn nur dadurch wird der wirtschaftlichen Bewegung die Richtung auf die Vernunft gegeben. Ganz und gar aus der innersten Art der Aufklärung ist endlich das sichere Kraftbewußtsein und das Suchen des Glücks in der Spannung der Kräfte.

Mit der englischen Aufklärung aber teilt Smith eine ungenügende Scheidung von begrifflicher Entwickelung und geschichtlicher Thatsächlichkeit. Das System giebt sich als ein Produkt reiner Begriffe und daher als überall und alle Zeit giltig; thatsächlich zeigt es einen starken Einfluß der besonderen Verhältnisse des damaligen England; den Gedanken begleitet unablässig das behäbige Bild eines in sicherm Aufsteigen zu größerer Kraft und breiterm Wohlstand befindlichen Gemeinwesens und einer eben erst von der Handarbeit zum Maschinenwesen fortschreitenden Arbeit. So kann Smith einfachere Verhältnisse, einen langsamern Austausch der Güter und eine gelindere Art des sozialen Kampfes voraussetzen, als der Verlauf des 19. Jahrhunderts herbeigeführt hat. Der Gegensatz von Kapital und Arbeit ist noch harmloser, große Umwälzungen durch die Beschleunigung des Verkehrs liegen noch außerhalb des Gesichtskreises. So befürchtet z. B. Smith von der Einfuhr ausländischen Getreides keinerlei Gefahren, da die Transportschwierigkeiten zu groß seien, selbst in Teurungszeiten sei wenig eingeführt. Alles zusammen zeigt deutlich, wie eng Smiths System mit der geschichtlichen Lage seiner Zeit zusammenhängt, wie wenig es zu einer schlechthin allgemeingiltigen Theorie taugt. Es

ist nicht mehr und nicht weniger als der klassische Ausdruck der Aufklärung auf wirtschaftlichem Gebiet.

Am wenigsten befriedigen kann das Ganze als allgemeine Lebensordnung und Lebensanschauung. In diesem Bilde sind die Menschen lediglich Mittel und Werkzeuge eines ohne Ruhe und Rast forthastenden Kulturprozesses; sie streben und schaffen aus den kleinen Motiven der privaten Existenz und erhöhen durch die Konkurrenz ihrer Leistungen den allgemeinen Kulturstand, aber es erscheint dabei nirgends ein inneres Wachstum und eine Liebe zur Sache; der Mensch bleibt fortwährend auf seine Umgebung angewiesen und an ihr Niveau gebunden, er wird in keiner Weise zu innerer Unabhängigkeit und einem gehaltvollen Selbstleben erzogen, er lebt und schafft hier schließlich als ein bloßes Rad einer seelenlosen Kulturmaschine. A. Smith hat diese Konsequenz nicht gezogen, er hat noch keinen Zweifel daran, daß die Steigerung der Kraft auch einen vernünftigen Inhalt des Lebensprozesses einschließt. Aber jene Gedankenwelt mußte sich von seiner Persönlichkeit ablösen und sich das ganze Leben zu unterwerfen suchen; damit ergaben sich ungeheure Verwickelungen, und wir werden bald jenen lebensfrohen, allein der Lichtseite zugewandten Optimismus in einen trüben Pessimismus umschlagen sehen.

Die französische Aufklärung des 18. Jahrhunderts ist im wesentlichen abhängig von der englischen. Aber sie vollzieht eine bedeutsame Wendung in der Richtung, daß sie die historischen Zusammenhänge, welche in England die Gedankenbewegung bald einschränken, bald ergänzen, durchaus fallen läßt und das Leben ganz auf die Unmittelbarkeit des für freischwebend erachteten Subjekts stellt. Damit muß sich alles frischer, anschaulicher, folgerichtiger gestalten, es wird mehr ins Allgemeinmenschliche gehoben und zugleich zu einer universaleren Wirkung befähigt. Von Frankreich aus ist die Aufklärung des 18. Jahrhunderts eine Weltmacht geworden. Aber sie ist hier auch weit radikaler, verneinender, zerstörender geworden, sie hat die großen Katastrophen mit heraufbeschworen, deren Wirkung noch heute fortdauert.

Die Lebensanschauung wird hier innerhalb des gemeinsamen Grundcharakters unvergleichlich subjektiver und beweglicher, alle Dinge geraten in Unruhe und Fluß, überallhin erstreckt sich eine Anregung und Belebung, in einer Persönlichkeit wie der Diderots scheint den Dingen alle Schwere genommen und alles in ein anmutiges Spiel verwandelt. Der Inhalt zeigt gegenüber den Engländern eine größere

Konsequenz, ein stärkeres Verlangen nach Einheit. So wird der Lockesche Empirismus von Condillac im Grundgedanken vereinfacht und in energischer Durchführung des Strebens, allen geistigen Inhalt aus der Empfindung abzuleiten, durch wertvolle Einblicke und Anregungen bereichert. So entfernt Helvetius aus der Moral alles ursprüngliche Wohlwollen für andere und begründet alles Handeln auf das wohlverstandene Interesse (l'intérêt bien entendu) des Individuums. Eine räsonnierende, geistreiche, witzige, nur durch die Begeisterung für Glaubensfreiheit einigermaßen erwärmte Art findet in Voltaire ihren Gipfelpunkt. Die meisten Denker dieses Kreises sind erfüllt von einem festen Glauben an die Macht der Vernunft und die Güte der menschlichen Natur. Aber die Aufklärung hat auch für andere Nüancen Raum. Durch das 18. Jahrhundert erhält sich ein Einfluß Bayles (1647—1706), der mit unermüdlicher Arbeit für Vernunft und Aufklärung die Annahme tiefer, ja unlösbarer Widersprüche innerhalb der Vernunft verbindet, und den die Überzeugung von einer moralischen Anlage des Menschen nicht hindert, ein thatsächliches Vorwalten des Bösen bei ihm anzuerkennen. Als seinen begeisterten Schüler fühlte sich Friedrich II.

Deutschland folgte in der Aufklärung den anderen Nationen nur langsam; bei allem aufrichtigen Respekt vor deutscher Art meint Bayle einmal im Scherz, für Deutschland thue die Gründung einer Gesellschaft „zur Verbreitung des Unglaubens“ not. — Dann erhielt die deutsche Aufklärung in Christian Wolff (1679—1754) einen Führer, dessen reiches Wissen, Überzeugungstreue und unermüdliche Thätigkeit nicht entschädigen konnten für die Schwerfälligkeit und den Mangel an Geist, der deshalb den Bestrebungen der deutschen Aufklärung mit der Solidität zugleich den Stempel des Schulmäßigen und Pedantischen aufprägte. Von dieser Enge mußte sich die Aufklärung erst befreien; indem sie es aber that, hat sie in der Gestalt eines Lessing in reiner Menschlichkeit, geistiger Thatkraft und krystallheller Klarheit ihre höchste Ausbildung erreicht. Von hier aber führen schon Fäden hinüber zur nächsten Epoche.

C. Die Epoche der Kritik und das Suchen neuer Wege.

Vorbemerkungen.

Bis dahin hatte das Streben der Neuzeit bei aller Mannigfaltigkeit einen innern Zusammenhang, und alle Gegensätzlichkeit verhinderte nicht eine Gemeinschaft in frohem Glauben ergriffener und mit kräftiger Arbeit festgehaltener Ziele. Darin erfolgt nun eine Wandlung. Es entstehen Verwickelungen, Zweifel, Erschütterungen, das bisherige Maß des Lebens wird zu eng, die Schranken der Aufklärung werden empfunden und gesprengt, es erwacht eine Sehnsucht nach neuen Bahnen. Bald erfolgt auch ein kühner und kräftiger Aufschwung; das Leben erreicht eine Höhe, auf der es alle frühere Leistung tief unter sich glaubt. Aber es wird diese Höhe nicht festgehalten und auch nicht die ganze Menschheit für dasselbe Ziel gewonnen, es erfolgen Spaltungen und Entzweiungen, die Götter des Einen dünken dem Andern bloße Götzen, gemeinsame Überzeugungen und Schätzungen verschwinden mehr und mehr.

In den Kämpfen und Wirren, die daraus erwachsen, begnügt sich der Zweifel nicht mit der Erschütterung der Aufklärung, er wendet sich auch gegen das Ganze der neuen Art; es scheint nötig, ihre letzten Grundlagen zu prüfen und den Gesamtbefund des Lebens zu revidieren. Der frohe Lebensmut und das feste Selbstvertrauen des modernen Menschen wird angefochten und vielfach aufgegeben, neue Gruppen von Thatsachen beherrschen die Stimmung und das Streben, neue Tiefen werden aufgewühlt und erzeugen unbändige Leidenschaften. Aber zugleich bleiben wir weithin abhängig von dem, was wir verwerfen; auch suchen einzelne Arbeitsrichtungen durch glänzende Leistungen den ganzen Menschen an sich zu locken und alles Leben in ihre Bahn zu leiten. So wird die Menschheit zwischen entgegengesetzten Zielen hin- und hergeworfen, und der Gesamtanblick der Kultur gestaltet sich immer chaotischer. Es kann darüber kein Zweifel sein, daß bei aller Größe der Leistungen die Neuzeit sich noch immer mitten im Kämpfen und Suchen befindet; nur wer die Augen vor

dem wirklichen Stande der Dinge völlig verschließt, kann der Menschheit irgend ein Programm als „klassisch“ vorhalten und sie darauf verpflichten wollen. Thatsächlich hat der Kampf um Wahrheit und Glück eine leidenschaftliche Spannung erreicht wie kaum je zuvor. Aber eben dieses Suchen und Ringen giebt dem Ausgang des 18. und dem Verlauf des 19. Jahrhunderts einen eigentümlichen, in seiner Weise großartigen Charakter. Nie war eine Zeit von so schroffen Gegensätzen bewegt, nie gab es so viel innere Freiheit der Bewegung. Und wie viel Bedeutendes auch im Inhalt diese gärende Zeit in aller Unfertigkeit geschaffen hat, das werden die Lebensanschauungen der einzelnen Denker zeigen.

1. Die Erschütterung der Aufklärung im 18. Jahrhundert.

So fest und sicher die Aufklärung den großen Zug des 18. Jahrhunderts beherrschte, so weit ist sie dem 19. schon in die Ferne gerückt; die Voraussetzungen, Grenzen, Widersprüche jener Bewegung stehen jetzt mit greller Deutlichkeit vor Augen. Diese Wandlung begann aber schon im 18. Jahrhundert, schon damals ist die innere Loslösung vollzogen, welche das Schaffen des 19. Jahrhunderts nur weiter bekräftigt hat. Ob deshalb die Aufklärung ganz als bloße Vergangenheit hinter uns liegt, ist eine andere Frage.

Die Aufklärung wurde vor allem durch ihre eigenen Gegensätze und Probleme aufgelöst. Schon bei den Führern erschien ein Gegensatz zweier Hauptformen, die sich innerhalb dieser Gedankenwelt nicht zu verständigen vermochten. Gemeinsam ist das Verlangen der Erhebung des Daseins zur Aktivität, die Überzeugung, durch energische Denkarbeit volles Glück zu erringen. Aber die nähere Gestalt der Thätigkeit ist hier und da grundverschieden. Auf der einen, wissenschaftlich bedeutendern Seite besteht man auf voller, nur durch ihre eigenen Kräfte und Gesetze bewegten Selbstthätigkeit, auf Entwickelung des ganzen Daseins aus der eigenen Kraft des Denkens. Hier ein Hinauswachsen über alle Erfahrung, ein Weltwerden von innen her, die Spekulation die Seele des Lebens, und das Handeln gänzlich darin aufgenommen. Auf der andern, mehr ins Praktische greifenden Seite die Thätigkeit einer gegebenen Welt angehörig und abhängig von ihrem Befunde; damit das Denken auf die Erfahrung und Beobachtung angewiesen und seine Arbeit auf nichts anderes gerichtet als darauf, aus unserm Lebenskreise alle Hemmungen zu entfernen, welche einer vollen Entfaltung der natürlichen Kräfte entgegenstehen;

hier das Denken bei aller Unentbehrlichkeit den praktischen Zwecken untergeordnet. Nach solcher Verschiedenheit der Grundrichtung ein durchgängiger Gegensatz der beiden Bewegungen: dort ein Schwelgen des Denkens in seiner eigenen Unermeßlichkeit, hier das erste Anliegen, seine Schranken genau abzustecken; dort der Mensch einer absoluten Intelligenz sicher verbunden, hier die Besonderheit seiner Art ihn eng umfangend; dort die unmittelbare Empfindung als eine bloße Außenseite zurückgedrängt und herabgesetzt, hier gerade sie als Ausgangspunkt hochgeschätzt und in aller Bewegung kräftig festgehalten; dort ein kühner und verwickelter Bau, hier ein Streben zum Nahen und Einfachen; dort ein Ringen um die letzten Tiefen des Weltalls, hier ein Drängen zur Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Jenes kann leicht von diesem aus als ein schwindelndes, dabei unfruchtbares Unternehmen erscheinen, dieses von jenem aus als ein in aller Breite und Fülle flaches Thun, das die tiefsten Bedürfnisse des Menschengeistes gar nicht berührt. Eine Vereinbarung beider ist auf dem Boden der Aufklärung deshalb durchaus unmöglich, weil keine Richtung die andere irgend anerkennen kann, ohne die eigene Hauptthese preiszugeben.

Schon dieser innere Zwiespalt muß zur Erschütterung der Aufklärung wirken. Weiter aber erscheinen auf jeder Seite Voraussetzungen, welche sich als selbstverständlich geben, aber nicht so behaupten können; diese Voraussetzungen sind aber nur der Ausdruck einer innern Gebundenheit des Lebensprozesses, welche auf die Dauer unerträglich wird. Wie die spekulative Richtung auf voller Selbstthätigkeit des Geistes besteht, so soll bei ihr auch der Denkprozeß aus seinem eigenen Fortgang allen Inhalt entwickeln; das Denken darf hier auf keine Bestätigung von außen her angewiesen sein, es muß die Entscheidung über Wahrheit oder Unwahrheit in sich selbst, seiner eigenen Deutlichkeit oder Folgerichtigkeit tragen. Aber zugleich bleibt eine Welt neben unserm Denken stehen; ihren Inhalt muß es zum Ausdruck bringen, wenn es wahr sein will. So entstehen zwei Seiten und Reihen der Wirklichkeit; ihre Übereinstimmung wird nicht bezweifelt, aber man hat die größte Mühe, diesen Glauben einigermaßen zu begründen, man muß dafür zu gewagten und künstlichen Hypothesen greifen und wird es auf die Dauer immer schmerzlicher empfinden, daß das Leben nicht unmittelbar in sich selbst eine Gewähr seiner Wahrheit trägt, sondern sie erst von der Metaphysik erwarten muß.

Diesen Verwickelungen der Metaphysik entgeht man auf der andern Seite, aber dafür erwachsen eigentümliche Schwierigkeiten aus

dem Verhältnis zur gesellschaftlichen Lage. Es sollen die wahren Kräfte vom Denken freigelegt und durch ihr ungehemmtes Wirken das ganze Dasein zur Vernunft gewandt werden. Das kann aber so einfach nur geschehen, wenn sicher feststeht, daß die thatsächliche Grundrichtung aller Kräfte der Vernunft entspricht, daß der Kern der Verhältnisse gut ist und alle Verwickelungen nur aus Irrungen entspringen, welche die rechte Aufklärung zu zerstören vermag; das Dasein muß im Grunde vernünftig sein, wenn die Verscheuchung von Vorurteil und Mißverstand genügen soll, es ganz in die Vernunft zu stellen. So ist hier ein Optimismus gegenüber dem Menschen und der Gesellschaft ebenso unentbehrlich, wie vorher ein optimistischer Glaube hinsichtlich unserer Intelligenz und unserer Stellung zum All. Wenn nun aber die Erfahrung widerspricht, wenn Zweifel über die Vortrefflichkeit der Menschen erwachen, wenn der gesellschaftliche Stand in seinem tiefsten Grunde schwere Verwickelungen zeigt, wie läßt sich da mit der bloßen Aufklärung auskommen? Kurz, hier wie da wird vor der Arbeit ohne genügende Begründung ein höchst problematischer Stand der Dinge vorausgesetzt; ein solcher Optimismus enthält unverkennbar die Gefahr, die großen Abgründe unsers Daseins zu verdecken und zugleich der Thätigkeit eine Grenze zu setzen, mit der sie sich unmöglich bescheiden kann. Sobald sie aber darüber hinausdrängte, war der Bannkreis der Aufklärung durchbrochen, und man sah sich vor völlig neue Aufgaben gestellt.

a. Hume.

In Hume (1711—1776) löst sich ein schwerer innerer Widerspruch, der die englische Aufklärung behaftet. In ihrem eigenen Bewußtsein fühlt sie sich ganz auf dem Boden der Erfahrung, diese dünkt nicht nur der Quell der Erkenntnis zu sein, sie scheint auch dem Leben allen Inhalt zu geben; alles Denken und Sein des Menschen müßte danach der unmittelbaren Welt angehören. In Wahrheit entwickelt die Erkenntnis an der Bearbeitung der Erfahrung viel eigenes Vermögen und behandelt gewisse Regeln des eigenen Verfahrens, namentlich die Kausalverkettung, unbedenklich als Grundgesetze alles Geschehens; für unser Problem bedeutsamer noch ist die Thatsache, daß der freie Mann eines Locke und A. Smith weit mehr ist als ein bloßes Glied der Gesellschaft; er entwickelt in der Behauptung seiner Selbständigkeit eine Innerlichkeit und einen Selbstwert, welche alle sichtbaren Zusammenhänge unmöglich rechtfertigen könnten.

Hume nun ist es, der diesen Widerspruch durchschaut und auf-

löst. Er macht vollen Ernst mit der Ableitung alles Lebens aus der Erfahrung; die energische Konsequenz seines Denkens hat damit ein durchaus eigentümliches Bild unserer ganzen Wirklichkeit entworfen. Die Frage des letzten Rechtes eines solchen reinen und bloßen Empirismus ist eine Sache für sich, der Anerkennung der geistigen Kraft des Mannes kann sich niemand entziehen; daß ferner präcise Antworten auch gegen die eigene Absicht weitertreiben, das hat sich auch in diesem Falle bewährt.

Das Streben Humes, die Wirklichkeit auf den reinen Bestand des unmittelbaren Eindrucks zurückzuführen, duldet keine Kausalität in dem überkommenen Sinne einer realen Verbindung der Ereignisse. Denn eine solche Verbindung wird augenscheinlich nicht wahrgenommen, wie schon die antike Skepsis gelehrt hatte; so kann die Kausalität nicht mehr bedeuten als eine gewohnheitsmäßige Aufeinanderfolge unserer Vorstellungen; sie scheint uns nicht aus den Dingen entgegen, sondern gilt nicht über unsere Seele hinaus. Verkehrt scheint es hier auch, Dinge jenseit der Vorgänge erforschen zu wollen. Denn Begriffe, wie Körper, Seele, Dinge überhaupt bedeuten nicht Wirklichkeiten, sondern nur Erzeugnisse und Hilfen unsers Vorstellens; die Seele z. B. ist nichts „als ein Bündel oder eine Sammlung verschiedener Vorstellungen, welche einander mit einer unbegreiflichen Geschwindigkeit folgen und in fortwährendem Fluß und Bewegung sind“. Unsere Vorstellungen sind nicht als Abbilder einer neben ihnen vorhandenen Wirklichkeit zu verstehen. Die vermeintlichen Grade der Realität sind lediglich Grade einer nicht weiter zu definierenden Kraft und Lebhaftigkeit, mit der die Vorstellungen den Geist ergreifen; schließlich ist es demnach nichts anderes als ein Gefühl, worauf alle unsere Überzeugung zurückkommt; das Räsonnement könnte uns nirgends einer Wirklichkeit vergewissern. Auch alle Zusammenhänge entspringen einer Nötigung des Gefühls und sind daher Sache eines Glaubens (belief), der natürlich mit dem religiösen Glauben (faith) nichts zu thun hat. Das Gefühl aber entwickelt sich vornehmlich durch Sitte und Gewohnheit; es wirkt dabei nicht sowohl der denkende als der empfindende Teil der Seele. Der Verlauf des Vorstellens folgt nicht bewußter Überlegung, sondern er bewegt sich in strenger Notwendigkeit nach einfachen Naturgesetzen der Assoziation. So sehen wir alles ins Empirisch-Psychologische gewandt und jegliche Metaphysik radikal ausgetrieben.

Wie aber beim Erkennen, so verliert auch im übrigen Leben die Vernunft ihre leitende Stellung. Das Band zwischen Natur und Vernunft, das die Erfahrungsphilosophie so fest geknüpft hatte, wird gänz-

lich gelockert; die bewegenden Kräfte zeigen sich als durchaus irrational. Nicht vernünftige Erwägungen, sondern Affekte der Lust und Unlust treiben unser Handeln; der angebliche Sieg der Vernunft über den Affekt ist nichts anderes als der Sieg eines ruhigen über einen heftigen Affekt. Aus eigener Kraft kann die Vernunft weder etwas heben noch hemmen, nichts anderes ist sie als eine Dienerin der Affekte. Tugend und Laster unterscheiden wir nicht aus theoretischer Erwägung, sondern aus einem unmittelbaren Gefallen oder Mißfallen, einem Gefühl der Lust oder Unlust, das ihre Betrachtung erzeugt. So wird die Moral zu einer Sache des Geschmackes. Auch die Behandlung der Religion erfährt einen gänzlichen Umschlag. Hatte die Aufklärung die Neigung, sie vom Erkennen her zu entwickeln, so sucht Hume ihre Wurzel in den menschlichen Affekten, in der Hoffnung und mehr noch in der Furcht.

In dem allen ein Streben, unsere ganze Wirklichkeit auf das unmittelbare Seelenleben zurückzuführen und dieses auch im Aufbau der Kultur kräftig festzuhalten; es muß hier alles verschwinden, was sich ihm gegenüber selbständig dünkt. Das verändert ganz und gar den Anblick wie die Aufgabe des Lebens; so wenig es Humes Weise entspricht, auf dem neuen Boden ein zusammenhängendes Gebäude zu errichten, augenscheinlich ist die Wendung des Daseins ins Subjektive und Relative, augenscheinlich auch der Sieg der unmittelbaren Empfindung über das Denken, des Affektlebens über die bloße Theorie. Nun verliert auch der Optimismus seinen Halt; nichts hindert, das Irrationale im menschlichen Ergehen und Thun vollauf anzuerkennen. Was aber an Unvernunft und Dunkel bleibt, das kann bei der Wendung des ganzen Lebens ins Relative nicht leidenschaftlich aufregen und schwere Erschütterungen bewirken. So eine durchaus eigentümliche, streng geschlossene Lebensanschauung mit sehr präcisem Ja und Nein, der Beginn einer Bewegung, welche, oft gehemmt und als überholt behandelt, immer von neuem hervorgebrochen ist und bis in die Gegenwart Anhänger findet.

b. Rousseau.

In das allgemeine Leben hat weit mehr als Hume Rousseau (1712—1778) gewirkt, kein großer Philosoph, aber einer der einflußreichsten Geister, kein Schöpfer eines tiefgegründeten Systems, aber der Träger einer neuen Stimmung und unermeßlichen Bewegung. Die Stärke seiner Wirkung erklärt sich zum guten Teil aus einem keineswegs ausgeglichenen Gegensatz seines innersten Wesens. Rousseau ist Dichter und Denker in Einer Person; als Denker neigt

er zu nüchterner Logik, als Dichter zu träumerischer Romantik. Er ist hervorragend in dem Vermögen der Abstraktion und der Schlußfolgerung, er versteht Wesentliches und Unwesentliches zu scheiden und den Sachgehalt rein herauszustellen, er bildet in scheinbar leichtem Spiel Gedankenreihen, deren einzelne Sätze wie Perlen einer Kette zu einander rollen, und deren Ganzes zugleich mit der Gewalt einer unerbittlichen Konsequenz wirkt. Von hier aus erscheint sein ganzes Werk als eine Entwickelung selbstverständlicher Prämissen; es giebt sich alles so einfach, so selbstverständlich, so zwingend, daß ein Widerspruch sich gar nicht hervortraut. Aber wir brauchen nur die Prämissen etwas näher anzusehen, um einen ganz andern Zug zu gewahren. Hier nämlich erscheint etwas Unmittelbares, Intuitives, Gefühlsmäßiges, eine stark erregte, überaus bewegliche Subjektivität fließt in die Dinge ein und giebt auch ihnen ein inneres Leben, eine Stimmung und eine Färbung, Liebe und Haß, Affekt und Leidenschaft. Diese Subjektivität wirkt mit dem Zauber künstlerischer Phantasie unablässig zur Umwandlung der Dinge, sie macht aus ihnen etwas Anderes, Besseres, Seelenvolleres; aber sie thut das so leise, so zart, daß wir das Dichten nicht empfinden; das Neue verschmilzt mit dem Alten zu scheinbar völliger Einheit und wird mit allen seinen Problemen ebenfalls durch die Selbstverständlichkeit der logischen Entwickelung getragen. In Wahrheit bilden Gefühl und Phantasie hier den Grundstock der Arbeit, sie begleiten sie in alle Verzweigung, sie sind bei allen ihren Kämpfen mit unsichtbarem Walten zugegen und entscheiden sicher den Ausgang. So siegt in Rousseau schließlich der Dichter über den Denker.

Diesen inneren Bewegungen entspricht in vollendeter Weise die Darstellung. Sie ist einfach und klar, sie scheint nichts anderes als der schlichteste Ausdruck sachlicher Notwendigkeit. Aber zugleich ist sie durch und durch Resonanz einer weichen und schwärmerischen Seele; sie vermag alle ihre Erregungen und Stimmungen zu hinreißendem Ausdruck zu bringen, sowohl den glühenden Zorn und die stürmische Leidenschaft als die zartesten Schwingungen mit ihrem Zittern und Klingen; sie vermag namentlich verhaltene, zwischen Widersprüchen schwebende Stimmungen wunderbar zu verkörpern, sie läßt zugleich mit dem Hauptton leisere Töne anklingen und uns in allem Ungestüm der Bewegung und allem Drang zum Handeln auch eine Sehnsucht nach besseren Dingen, einen Zug zur Einsamkeit, eine stille Melancholie vernehmen. Das alles geschieht gewiß nicht ohne Kunst, aber die Kunst versteckt sich so geschickt, daß sie die Wirkung lautester Natur thut.

In der Sache entfaltet Rousseau zunächst den radikalen Charakter der Aufklärung, den so lange eine optimistische Fassung des Verhältnisses von Kultur und Natur verdeckt hatte, und den die Revolution bald darauf besiegeln sollte. Von Anfang an wollte ja die Aufklärung eine durchaus vernunft- und naturgemäße Gestaltung des Daseins, aber sie dachte sich dieses Ziel näher und den Weg dahin einfacher. Die geschichtliche Kultur fand man voll Verworrenheit und Irrung, aber nicht in schroffem Gegensatz zur Natur; es galt nur den Nebel von Vorurteil und Aberglauben zu verscheuchen, um einen tüchtigen und unangreifbaren Kern zu erreichen. So schien sich durch klare Einsicht, redliches Wollen und emsige Arbeit alles in Ruhe und Güte zur Vernunft wenden zu können; das Ideal war eine kräftige Sichtung, eine Klärung und Erfrischung des Lebens, nicht aber ein völlig neues, erst durch schmerzliche Erschütterungen erreichbares Leben. Es entwickelt sich hier die Bewegung innerhalb der Gesellschaft, nicht im Gegensatz zu ihr. Es werden nicht elementare Leidenschaften entfesselt und die Gesellschaft bis zum tiefsten Grunde aufgewühlt, sondern die Aufklärung entsteht auf der Höhe des sozialen Lebens und dringt von hier langsam, aber sicher zu den niederen Schichten. Ein ruhiger Fortschritt dünkt alles aufwärts zu führen und die Interessen aller Stände mehr und mehr auszugleichen. So hat hier auch die Verneinung einen maßvollen und gutartigen Charakter; Reform, nicht Revolution ist die Losung. Die Männer, deren Jugendzeit dieser Epoche angehörte, wie z. B. Goethe, haben sich in die politischen und sozialen Stimmungen der jüngern Zeit nie ganz hineinfinden können.

Diese jüngere Zeit beginnt aber mit Rousseau. Bei ihm erscheint in greller Deutlichkeit eine schroffe Kluft zwischen dem Naturstande, den die Vernunft verlangt, und der gesellschaftlichen Wirklichkeit; diese dünkt nicht bloß verbesserungsbedürftig und in problematischer Richtung, sondern mit ihrem ganzen Wesen im Widerspruch zur Vernunft, in ihrer tiefsten Wurzel faul und morsch. So richtet sich auch die Anklage nicht gegen einzelne Schäden, sondern gegen das Ganze; das Einfache, Unmittelbare, Naturwahre, das den Engländern innerhalb der Gesellschaft erreichbar schien, kehrt sich hier gegen diese und kämpft mit ihr auf Leben und Tod. Nun wird aller Verstand und alles Wohlwollen der frühern Art unzulänglich, der große Gegensatz von Schein und Wahrheit erweckt die glühendste Leidenschaft; nun kann nicht mehr der Eine für den Andern wirken, sondern jeder Einzelne wird zur Mitarbeit aufgerufen, jeder muß sich selbst Glück und Wahrheit des Lebens erringen.

Die neue Lage erweist sich besonders deutlich in einer völligen Verwandlung der Stellung des Individuums zur Gesellschaft. Bis dahin war der Aufklärung nur die Lichtseite davon gegenwärtig; der gesellschaftliche Stand schien aus unserer vernünftigen Natur hervorzugehen und dem Einzelnen unermeßlichen Gewinn zu bringen; auch die Freiheit schien sich unter dem Schutz der Gesetze weit besser zu stehen als bei der rohen Natur. Nun aber kommt zur Empfindung, daß die Sache auch eine Kehrseite hat. Die Gesellschaft erscheint mit ihrer Bindung des Individuums an die Umgebung als die schlimmste Gefahr für seine Kraft, seine Gesinnung, sein Glück.

Die Kultur in der Hand der Gesellschaft macht den Menschen unwahr, schwach, zerstreut; sie entfremdet ihn seinem eigenen Wesen. Wo die Leistung nach draußen hin über unsern Wert entscheidet, da wird allem Denken und Sinnen die Richtung auf das Urteil der Anderen gegeben, es dagegen von dem eigenen Befinden völlig abgelenkt; da für die Wirkung nach außen der Schein genügt, so muß sich eine unablässige Heuchelei entwickeln und das Seelenleben selbst verfälschen. Hier ist kein Platz für ein starkes Empfinden, und ein kräftiges Wollen, sondern alle Regung wird auf das flache Niveau der Gesellschaft herabgestimmt; hier kann sich keine selbständige Individualität entfalten, sondern allen wird eine Gleichförmigkeit aufgezwungen. Der Mensch fragt nicht, wie ihm selbst sein Thun gefällt, sondern was die Anderen dazu sagen. „Niemand wagt er selbst zu sein. ‚Man muß es machen wie die Anderen‘: das ist die Hauptmaxime der Weisheit. ‚Das thut man, das thut man nicht‘: das gilt als letzte Entscheidung.“ Bei solcher Lebensführung geht das Interesse nicht auf das Nahe und Einfache, sondern auf das Ferne mit seiner Verwickelung; es kann sich aber nicht so ins Weite zerstreuen, ohne zu kläglicher Schwäche herabzusinken. Indem wir uns um alles kümmern, „ist unser Individuum nur der kleinste Teil von uns selbst. Jeder dehnt sich, so zu sagen, über den ganzen Erdball aus und wird empfindlich über diese ganze große Oberfläche. Ist es verwunderlich, daß unsere Übel sich vervielfältigen in allen den Punkten, durch die man uns verwunden kann“? Bei solcher Richtung auf die Ferne bleiben wir fremd in unserer Heimat und gleichgiltig gegen unsere Nächsten. „Mancher Philosoph liebt die Tataren, um nur nicht seine Nachbarn lieben zu müssen“.

Augenscheinlich kann aus solchen Zuständen kein kräftiges und mannhaftes Handeln, kein sittlicher Charakter hervorgehen. Aber auch unser Glück fährt dabei schlecht. Glücklich sein, das heißt für den Menschen nicht sowohl viel genießen als wenig leiden; wir leiden

aber um so mehr, als zwischen unseren Wünschen und unserm Können eine Kluft bleibt; die wahre Weisheit wird darin bestehen, diese Kluft zu verringern und ein rechtes Gleichgewicht zwischen Bedürfnis und Vermögen herzustellen. Das gesellschaftliche Leben aber thut das gerade Gegenteil davon, indem es uns in die fernsten Angelegenheiten verwickelt, unabsehbare Wünsche erregt, uns ganz und gar von fremden Dingen abhängig macht.

So ein unwahres, unselbständiges, elendes Leben; das Unkraut konventioneller Art erstickt alle echte Natur und reine Menschlichkeit. Wenn aber schließlich doch das Verlangen nach einer Rückkehr zur Einfalt und Unschuld der Natur, zu einem kräftigern und glücklichern Leben durchbricht, so kann es nicht paktieren mit jenem Gesellschaftsstande, es muß sein künstliches Gebäude völlig niederreißen und ein von Grund aus neues aufführen. Dafür wird die reine und unverfälschte Natur zum Losungswort; sie soll sich in voller Freiheit entfalten, ohne ein Einsprechen und Eingreifen des Menschen; auf einfache Empfindungen des Menschen als Menschen soll sich alles Leben begründen und dadurch auch in seiner Verzweigung „natürlich" gestalten. So ein gewaltiger Aufruf, die Forderung einer Erneuerung des ganzen Lebens.

Hier liegt der Kern von Rousseaus Streben, aber hier liegen auch die schwersten Verwickelungen seiner Arbeit. Das Nein ist völlig klar, und der Denker wandelt auf sicheren Wegen, so lange er sich mit ihm befaßt; aber er gerät sofort ins Unsichere und Problematische, sobald er sein Ja entwickeln soll. Was bedeutet ihm „Natur", und wie glaubt er sich ihrer bemächtigen zu können? Ohne Zweifel besagt sie nicht ein der unmittelbaren Wirklichkeit weit überlegenes Ideal; als solches könnte sie unmöglich leisten, was sie bei Rousseau leisten soll. Sie kann nichts anderes sein, als der Grundbestand, der nach Abzug der Entstellungen und Verwickelungen durch die Gesellschaft übrig bleibt. Aber dieser Bestand wird hier nicht durch eindringende Analyse in seiner nackten Thatsächlichkeit herausgearbeitet, sondern er wird in einem Gesamteindruck ergriffen und dabei idealisiert; die Natur tritt in eine romantische Beleuchtung, das Einfache und Schlichte verklärt sich in etwas Reines und Edles; in direktem Gegensatze zur scharfen Kritik der Gesellschaft erscheint hier ein felsenfester Glaube an eine unverfälschliche Güte des Individuums; „alles Gute erreicht man von schönen Seelen — Rousseau hat diesen von Guarini stammenden Ausdruck erst recht in Umlauf gebracht — durch Vertrauen und Offenheit". Auch was die geistige Bildung anlangt, ist der natürliche Mensch Rousseaus durchaus nicht

der Naturmensch der ersten Anfänge, sondern er ist das durch die Kultur hindurchgegangene und aus ihr zu sich selbst zurückkehrende Individuum; es wird hier der feinste Extrakt der Kultur, befreit von allen Mühen der Arbeit und geläutert von allen Schlacken der Erfahrung, in die schlichte, einfache Natur zurückverlegt. Bei solcher romantischen Verklärung der Natur scheint nicht nur jeder in sich selbst einen Schatz edler Größe zu tragen, sondern es werden auch die in einfachen Verhältnissen lebenden Menschen und ihre Summierung, das Volk, als besser und reiner gepriesen; auch die äußere Natur erscheint in ihrer Unberührtheit vom Thun und Treiben des Menschen als ein Reich der Wahrheit und des Friedens.

Bei solcher Grundanschauung kann Rousseau nicht ernstlich daran denken, der ganzen Kultur den Rücken zu kehren und in die rohe Natur aufzugehen. Er will nicht einen Verzicht auf das gesellschaftliche Leben und die Güter der Kultur, sondern nur eine durchgreifende Umgestaltung im Sinne der Selbständigkeit des Individuums und einer Vereinfachung der Lebensführung; er will eine neue Gesellschaft, die den Zusammenhang mit der Natur besser wahrt, er will zugleich eine Verjüngung unsers ganzen Daseins. Dieses Einlenken nähert ihn ohne Zweifel wieder dem Streben der Aufklärung; aber es bleibt ein großer Unterschied darin, daß jetzt die Kritik nicht sowohl auf einzelne Erscheinungen als auf das Ganze geht, und daß sie in der unmittelbaren Empfindung des Individuums ein festes Maß besitzt, wonach alles beurteilt und das Ganze der schärfsten Sichtung unterworfen wird. So bleibt eine ungeheure Kraft der Bewegung, der ganze vorgefundene Stand wird zum Problem, von Grund aus soll sich alles neu gestalten.

Vor aller Einzelarbeit steht hier die Sorge um einen neuen Menschen, einen kräftigen, einfachen und glücklichen Menschen, einen Menschen, der nicht abhängt von anderen Menschen und Dingen, sondern in seiner gesunden Natur wahrhaft frei ist, „der nur will, was er kann, und nur thut, was ihm gefällt“, der jederzeit mit allen Kräften thätig ist, und der sich nicht zunächst als Glied eines besondern Standes, sondern vor allem als Mensch fühlt. Das alles verlangt eine Unmittelbarkeit des Lebens und Denkens; das eigene Gefühl mit seiner inneren Stimme muß zur Seele alles Thuns werden.

Damit sich solche Menschen bilden können, bedarf es hauptsächlich einer völlig neuen Erziehung. Die Erziehung soll nicht am Menschen herummodeln und ihn für fremde Zwecke dressieren, sie muß die Natur sich rein entfalten lassen und sich ganz in ihren Dienst stellen (laissez faire en tout la nature); sie muß überall eine

lebendige Anschauung festhalten und auf eigener Thätigkeit bestehen, sie muß vom Nahen zum Fernen, vom Einfachen zum Zusammengesetzten sichern Ganges fortschreiten und auch die moralische Bildung an die einfachsten Naturtriebe anknüpfen. Auf solchem Wege wird sie selbständige, thätige, glückliche Menschen bilden.

Sie könnte aber solches Ziel nicht erreichen, wenn sich nicht zugleich eine Erneuerung des Lebens in allen seinen einzelnen Gebieten in der Richtung auf die unmittelbare Empfindung des Individuums und einen engen Anschluß an die Natur vollzöge; das wird in Wahrheit von ROUSSEAU mit ganzer Kraft unternommen, er führt den großen Gegensatz durch das ganze Dasein hindurch, erweckt überall Liebe oder Haß, stellt überall den Menschen vor ein Entweder-Oder.

Einer Erneuerung bedarf ohne Zweifel die Religion. Ihre landläufige Form ist ohne alles innere Leben. „Der Glaube der Kinder und vieler Menschen ist eine Sache der Geographie. Werden sie dafür belohnt werden, daß sie in Rom und nicht in Mekka geboren sind? Wenn ein Kind sagt, daß es an Gott glaubt, so glaubt es nicht sowohl an Gott, als es Peter oder Jakob glaubt, die ihm sagen, daß es etwas giebt, was man Gott nennt.“ Auch die philosophische Spekulation kann hier wenig helfen, das Hauptwerk bleibt dem Gefühl mit seiner innern Stimme; es versichert uns weniger einfacher, aber um so fruchtbarerer Wahrheiten, es giebt uns aus der Unmittelbarkeit des Empfindens den Glauben an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Eine solche natürliche Religion ist frei von aller Gelehrsamkeit, sie kann Sache aller Redlichen werden. Zu ihr aber stimmt aufs beste das Christentum, in seiner ursprünglichen Einfalt und von der ebenso erhabenen wie rührenden Persönlichkeit JESU her verstanden, nicht in dem, was die Verderbnis der Kultur aus ihm gemacht hat.

Einer Umwandlung bedarf auch die Kunst. Die falsche Kultur mit ihrem Luxus hat sie von der Natur losgerissen und raffiniert, verderbt, unwahr gemacht. In Wahrheit finden sich alle echten Vorbilder des Geschmackes in der Natur, während Luxus und schlechter Geschmack unzertrennlich sind. Die verkehrte Kunst der Zeit beschäftigt sich nur mit exklusiven Kreisen und fremden Dingen. Die Komödie sucht ihren Vorwurf nicht beim Volk, sondern in der engen Sphäre der Gesellschaft, und die Tragödie will die Pariser für Pompejus und Sertorius erwärmen. Auch beim Genuß des Lebens sollte man sich nicht ängstlich absondern; „exklusive Vergnügungen sind der Tod des Vergnügens. Die wahren Ergötzungen sind die, welche man mit dem Volke teilt.“

In diesem Zusammenhange sei auch der Umwälzung des Natur-

gefühls durch Rousseau gedacht. Er sucht bei der Natur nicht so sehr Genuß und Erquickung, als eine Befreiung vom bloßmenschlichen Kreise und eine Versetzung in reinere Sphären. Bei solcher Gesinnung wird er weniger von dem Maßvollen und Anmutigen, als von dem Gewaltigen und Unendlichen angezogen; das Gefühl des Erhabenen erschüttert und erhebt die Seele. Daraus entwickelt sich, als etwas Neues, die Freude am Hochgebirge. „Dort gewinnen die Gedanken eine gewisse Größe und Erhabenheit, entsprechend den Gegenständen, die uns berühren. Es scheint, daß man bei der Erhebung über den Aufenthalt der Menschen alle niedrigen und irdischen Gefühle dort läßt, und daß in dem Maße, wie man sich den ätherischen Regionen nähert, der Geist etwas von ihrer unzerstörbaren Reinheit annimmt.“ Überhaupt zeigt das Naturgefühl einen ausgesprochen sentimentalen Charakter, in der Natur scheint überall Reinheit und Friede zu walten, den Menschen aber wird leicht bei ihrer Ruhe und Stille das Gefühl der Wehmut beschleichen. Ein solches reiches, träumerisches, lyrisch-musikalisches Naturempfinden zeigen z. B. die Schilderungen vom Genfer See. So erwächst hier der Typus einer romantisch-optimistischen Naturauffassung, die siegreich über die Menschheit dahinzog, bis Schopenhauer und Darwin ganz andere Züge im Bilde der Natur entdeckten.

Minder weich und sentimental erscheint Rousseau auf dem Gebiete der Politik. Freilich fehlt es auch hier nicht an aller Romantik; sie erscheint z. B. in dem Glauben an die große Masse des Volkes, die immer das Gute will, es nur nicht immer sieht. Dieser Glaube ist eine unentbehrliche Stütze der eigenen Theorie Rousseaus. Aber in der nähern Ausführung herrscht durchaus der abstrakte Logiker, der die Grundideen der Aufklärung in ihre äußersten Konsequenzen verfolgt. Es wird nun erst mit dem Gedanken voller Ernst gemacht, daß alles Recht nicht nur von den Individuen stammt, sondern auch bei ihnen bleibt, sowie daß alles geschichtliche Recht den ewigen Menschenrechten weichen muß. Aber mag der Gesellschaftsstand immerfort durch die Individuen getragen werden, die Wendung zu ihm bewirkt einen großen Umschlag. Durch das Zusammentreten der Einzelwillen entsteht ein Gesamt-Ich, ein kollektiver Körper; da ihm jedes Glied alle seine Rechte abtreten muß, so erlangt er eine absolute Gewalt. Aber jene Beugung des Einzelnen unter das Ganze hat zur unerläßlichen Bedingung die volle Freiheit und Gleichheit innerhalb der Gemeinschaft; nur alle zusammen sind souverän, und sie können diese Souveränität unmöglich einzelnen Personen übertragen. Auch kann hier unmöglich der Eine den Andern vertreten; wird

demnach das Volk zu groß für eine gemeinsame Beratschlagung aller Individuen, so kann der Delegierte nicht als Repräsentant, sondern nur als Mandatar seiner Wähler gelten; er hat einfach ihre Willensmeinung zu übermitteln, nicht nach individueller Überzeugung zu stimmen. Von der gesetzgebenden Macht bleibe die vollziehende durchaus abhängig. Das entspricht der allgemeinen Neigung, das Staatsleben vornehmlich als eine Anwendung von Gesetzen und den Kern der politischen Thätigkeit als ein Subsumieren des einzelnen Falles unter eine allgemeine Norm zu verstehen, eine Auffassung, welche das geschichtliche und persönliche Element im Staatsleben tief herabsetzt. Als das höchste Ziel des Staates erscheint aber nicht wie bei Locke der Schutz der einzelnen Daseinskreise, sondern das Wohl des Ganzen; daß von daher ein starker Druck gegen die Freiheit der Individuen erfolgen kann, wird schon bei Rousseau ersichtlich. Aber ihm scheint das Urteil des Volkes oder seiner Majorität als ein Gottesurteil, als der Ausdruck einer absoluten Vernunft; daher steigen ihm keine Bedenken auf. Thatsächlich giebt es hier nur Freiheit und Gleichheit innerhalb des Staates, keine Freiheit gegenüber dem Staate; die Staatsomnipotenz im demokratischen Gewande hat hier einen klassischen Ausdruck gefunden. Ein starker Optimismus giebt auch auf diesem Gebiet den Grundton.

So ist es überhaupt der schroffe Kontrast von Pessimismus und Optimismus, der die Rousseauschen Lehren so aufreizend und bewegend macht. Alles Böse kommt auf die vorgefundene Gesellschaft, alles Gute auf das Individuum; wir könnten nach unserer Natur gut und glücklich sein, nur diese soziale Verfassung ist es, die uns daran hindert. Der Schluß liegt nahe, ein Verlangen nach Umwälzung ist fast unabweisbar. Nichts mehr als solche Schärfung des Gegensatzes zwischen dem Elend der Lage und der unvertilgbaren Güte des Menschen hat Rousseau zum Bahnbrecher der Revolution gemacht.

Die Kritik hat bei Rousseau ein leichtes Spiel. Sie braucht nur die Probleme im Begriff der Natur weiter zu verfolgen, um das Schwache und Schwankende der positiven Leistung darzuthun; sie kann darauf hinweisen, wie bequem es sich der Denker mit seiner Annahme einer natürlichen Güte des Menschen macht, und wie abhängig er hier von der Aufklärung bleibt; sie muß zur Empfindung bringen, daß er bei aller Anrufung des Gefühls mit seiner Unmittelbarkeit keine inneren Probleme des Menschen und keine selbständige

Innenwelt kennt. Bei aller Glut und Eindringlichkeit ist ein Mangel an Tiefe unbestreitbar.

Aber trotzdem behält Rousseau eine eminente Größe; schon die Macht und Ausdehnung seines Einflusses muß als ein Anzeichen gelten, daß er nicht so leicht genommen werden darf, wie er heute oft genommen wird. Zur Erfrischung und Verjüngung des Lebens hat er thatsächlich Unermeßliches beigetragen; sind seine Lösungen unzulänglich, so hat er doch große Probleme eingeführt und die Menschheit gezwungen sie aufzunehmen. Manche Ideen der Aufklärung hat er zuerst von der schulmäßigen Verpuppung befreit und zum Gemeingut der Menschheit gemacht; in anderer Richtung hat er völlig neue Bahnen eingeschlagen. Mit ihm beginnt die Wendung zur Unmittelbarkeit des Gefühls, mit ihm beginnt auch der bewußte Kampf zwischen Individuum und Gesellschaft. Dabei hat er seinen Einfluß in alle einzelnen Gebiete erstreckt und sie durch Anregung und Aufregung durchgängig in einen neuen Stand versetzt. So sind ohne ihn auch die Kämpfe unsers Jahrhunderts nicht zu verstehen; was er aber seinen Zeitgenossen galt, das bekundet am deutlichsten die Verehrung, die ihm ein Mann wie Kant zollte.

c. Kant.

α. Die Grundlegung der Weltanschauung.

Kant hat seine volle Selbständigkeit erst nach langer, mühsamer Arbeit gefunden; dafür trägt sein Werk in hervorragendem Maße den Charakter innerster Erfahrung und eigenster Entscheidung. Der Denker beginnt mit einem strengwissenschaftlichen Problem, und er kann den Schulgelehrten nie ganz abstreifen, aber innerlich hat seine Arbeit von vornherein einen engen Zusammenhang mit den Grundfragen unserer geistigen Existenz, und im Verlauf der Untersuchung hebt sich aus aller Verwickelung immer deutlicher ein im Grunde durchaus einfacher Typus des Lebens hervor, der bis in die elementaren Empfindungen hinein alles umwandeln muß.

Kants Stellung zu dem großen Gegensatz geistiger Selbstthätigkeit und einer Bindung an die Erfahrung ist noch heute ein Gegenstand unablässiger Erörterung; diese Erörterung wird um so weniger leicht zum Abschluß kommen, als der Philosoph bei sich selbst hier nicht zur vollen Ausgleichung gekommen sein dürfte. Aber über die Hauptrichtung können wir uns kaum täuschen. Kant scheint zunächst in die Bahnen des Empirismus einzulenken, so nachdrücklich verweist er auf die Erfahrung und so entschieden nimmt

er seinen Platz in ihrem „fruchtbaren Bathos“. Eine nähere Betrachtung aber läßt die Wagschale nach der andern Seite sinken. Wer so sehr wie Kant die Erfahrung in ein Ganzes zusammenfaßt und ihre Gesamtbedeutung umsichtig abmißt, wer mit solcher Energie Geist und Erfahrung auseinandersetzt und jedem das Seine zuweist, der zeigt sich damit als nicht von der Erfahrung umfangen und fortgetrieben, sondern in einer ihr überlegenen Stellung. Die Betrachtung der Lebensanschauung kann diese Überlegenheit nur bestätigen; zeigt sie doch unser Dasein aufs weiteste über alle Beziehungen zur unmittelbaren Umgebung, über alle sinnlichen Eindrücke und Lustempfindungen hinausgehoben und in ein Gedankenreich versetzt. Gewiß schätzt Kant die Erfahrung weit höher als seine spekulativen Vorgänger, aber er schätzt sie innerhalb seiner, im tiefsten Grunde von ihr unabhängigen Arbeit, er macht sie keineswegs zum Hauptquell unserer Wirklichkeit, zum letzten Maß aller Wahrheit.

Die eigentümliche Leistung Kants beginnt von einer neuen Stellung zum Problem der Wahrheit. Ihn befriedigt nicht mehr die von der Spekulation des 17. Jahrhunderts gebotene Lösung. Dort sollte das Denken sich rein aus seiner eigenen Notwendigkeit entwickeln und in diesen Prozeß keine äußere Macht eingreifen lassen, aber zugleich sollte es mit einer unabhängig von ihm vorhandenen Wirklichkeit übereinstimmen. Zur Rechtfertigung dieser Übereinstimmung wurden kühne Hypothesen ersonnen, die das Rätsel der Beziehung des Denkens auf Gegenstände im Grunde mehr zum Bewußtsein brachten, als sie es lösten. Den Einklang von Subjekt und Objekt aber ohne Begründung als eine nackte Thatsache hinzunehmen, im entscheidenden Hauptpunkt auf eine Begründung zu verzichten, das verbot der Wahrheits- und Erkenntnisdrang des Mannes.

Eins steht ihm als unbestreitbar fest: die Thatsache der Wissenschaft in dem strengen Sinn eines Systems der Erkenntnisse; das Verhältnis von Denken und Welt muß so gestaltet werden, daß diese Thatsache begreiflich wird. Zur Wissenschaft gehört aber vor allem ein Gerüst allgemeiner und notwendiger Sätze; solche Sätze können unmöglich aus der Berührung mit den Dingen stammen, da diese uns nur Einzelnes und Thatsächliches mitteilt; sie müssen aus der geistigen Thätigkeit selbst hervorgehen. Sie dürfen sich zugleich nicht auf eine neben dem Denken befindliche Welt beziehen, denn alsdann bedürften sie einer Bestätigung von draußen, und die Notwendigkeit wäre aufgehoben. So können jene Sätze nur gelten für den eigenen Kreis des Denkens, sie lassen sich auf Gegenstände nur anwenden, sofern sie in diesen Kreis eingehen; sie gelten, mit

anderen Worten, nicht für Dinge, sondern nur für Erscheinungen, sie gelten nicht für eine Welt an sich, sondern nur für das Reich unserer Gedanken. So kann das Denken eine Selbständigkeit im eigenen Kreise nur erlangen bei deutlicher Absteckung dieses Kreises und unumwundener Anerkennung seiner Schranken.

Das Verhältnis der Denkthätigkeit zu ihren Gegenständen, auch als Erscheinungen, wird aber von KANT näher dahin bestimmt, daß jene die Formen hervorbringt, der Stoff dagegen von der andern Seite geliefert wird. Die Erkenntnisformen können bei uns Menschen keineswegs aus eigenem Vermögen den Stoff hervorbringen; sie können nicht einmal in Thätigkeit treten, wenn ihnen nicht ein Stoff dargeboten „gegeben“ wird. Insofern bleibt alle Erkenntnis bedingt und begrenzt durch die Erfahrung. Ob in diesem Bild eine volle Einheitlichkeit erreicht ist, und ob sich hier die spekulative und die empirische Ansicht der Dinge genügend auseinander gesetzt haben, darüber läßt sich streiten; augenscheinlich aber ist KANTS Streben, die Gegensätze nicht als Partei, sondern als Schiedsrichter zu behandeln.

Betrachtet der Philosoph aus solchen Überzeugungen das herkömmliche Weltbild, so ergiebt sich die Notwendigkeit einschneidender Umwandlungen. Denn jenes Weltbild erscheint nun als eine durchgängige Vermengung von Form und Stoff; es ist dort nach draußen verschoben und zugleich verzerrt, was in Wahrheit von innen stammt; den Dingen sind Eigenschaften beigelegt, die sie in dieser Weise gar nicht haben können. Dadurch ist ein chaotisches Durcheinander entstanden, eine völlige Trübung des wirklichen Standes der Dinge eingetreten. Die notwendigste Aufgabe ist hier eine energische Scheidung: was der Form und damit dem Geist angehört, muß sich gänzlich sondern von dem, was die Eindrücke der Erfahrung übermitteln; als Prüfstein dient dabei die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Erkenntnis, diese bekunden sicher das geistige Eigentum.

Die kräftige Durchführung dieser Scheidung ergiebt einen neuen Anblick der Wirklichkeit. Sie teilt sich uns jetzt nicht als etwas draußen Befindliches mit, sondern sie wird von uns selbst aufgebaut; was wir an Zusammenhängen in der Natur zu entdecken glauben, hat in Wahrheit unser eigener Verstand in sie hineingetragen; demnach hat dies alles keine objektive, sondern nur eine subjektive Giltigkeit. So sind Zeit und Raum nur Formen unserer Anschauung, so bringt lediglich unser Denken Festigkeit und Zusammenhang in die Erscheinungen; wir sehen z. B. die Eindrücke nicht ohne weiteres als Dinge, sondern es ist die Organisation unsers Denkens, welche Dinge entwickelt, indem sie jene Eindrücke auf eine Einheit bezieht und

von da aus versteht. Auch wenn wir nach einem Ganzen des Alls und nach letzten Gründen streben, so thun wir das nur aus der Notwendigkeit unserer eigenen Vernunft, nicht an der Hand einer Mitteilung der Dinge. So bleiben wir mit allem, was den Aufbau, die geistige Durchleuchtung und Bewältigung der Erscheinungen anbelangt, lediglich in unserem Gedankenkreise.

Damit aber ist zugleich entschieden, daß uns ein Einblick in das eigene Wesen und die letzten Gründe der Dinge gänzlich versagt ist, daß alle unsere Begriffe und Sätze nur für Erscheinungen, nur innerhalb der Erfahrung gelten. Wohl enthält unsere Vernunft den unabweisbaren Antrieb, die Erfahrung zu überschreiten und zu den Erscheinungen einen letzten Grund, zum Bedingten ein Unbedingtes zu suchen. Im besondern mit den drei Fragen: Dasein Gottes, Unsterblichkeit der Seele, Freiheit des Willens, müssen und werden wir uns stets befassen. Aber wir kommen dabei nie zu einem abschließenden Ja oder Nein; vielmehr wirken bei diesen Problemen verschiedene Interessen gegeneinander und halten die Sache immer in der Schwebe. Jeder Behauptung erwächst sofort ein Gegner, durch ihre eigenen Widersprüche wird die Vernunft immer wieder in ihre Schranken zurückgewiesen. So die eigentümliche Lage, daß unser Interesse notwendig den Kreis der Erfahrung überschreitet, unsere Arbeit aber keine Anhaltspunkte findet und ins Leere fällt, wenn sie diesem Zuge folgt.

So scheinen wir zunächst nur zu verlieren, die Dinge weichen vor uns zurück in eine unzugängliche Ferne, und wir sehen uns überall in den eigenen Gedankenkreis gebannt. Aber bei näherm Zusehen zeigt sich ein Gewinn, der hinter jenem Verluste nicht zurückbleibt: es wächst mit jener Zurückwerfung auf uns selbst das Bild der eigenen Thätigkeit, ja des eigenen Seins. Indem jetzt alles, was die Welt an Festigkeit und Zusammenhang bietet, als das Werk des Geistes erscheint, erfährt die Thätigkeit eine unermeßliche Erweiterung und Verfeinerung. Nun beginnt sie nicht spät an einem der Hauptsache nach schon abgeschlossenen Vorwurf, sondern sie reicht hinein bis in die kleinsten Elemente; überall findet sich noch eine Mannigfaltigkeit von Beziehungen, im Kleinen wie im Großen erscheinen einigende Kräfte, überall sind Gruppierungen und Zusammenhänge herzustellen. So wird die Denkthätigkeit weit tiefer in die Gegenstände eingesenkt und der Anblick des Ganzen ins Unsinnliche verschoben. Wir sehen nun, daß auch das Bild der sinnlichen Dinge durch Denkarbeit vermittelt ist, und wie unrecht der landläufige Materialismus hat, es wie etwas Handgreifliches zu behandeln.

Jene Zurückziehung des geistigen Faktors von dem Stoffe, jenes reine Präparieren der Grundformen, muß aber zugleich dahin wirken, die Eigentümlichkeit und Verschiedenheit der einzelnen Leistungen weit deutlicher hervorzukehren. KANT vollzieht damit einen Umschlag gegen die Aufklärung. Denn ihre Tendenz ging dahin, die Dinge möglichst in eine fortlaufende Reihe zu bringen, alle Unterschiede und Gegensätze in bloße Stufen zu verwandeln; eine Verschiebung des Weltbildes ins Abstrakte ist dabei unverkennbar. KANT dagegen vollzieht wieder eine Wendung ins Konkrete und Charakteristische, er giebt damit der Wirklichkeit weit kräftigere Farben und auch schroffere Kontraste. Überall bewegt sich sein Denken zwischen solchen Unterschieden und Gegensätzen. So hält er z. B. scharf auseinander, was die geistige Thätigkeit aus eigenem Vermögen hervorbringt, und was sie auf einen Reiz von draußen her leistet; es erscheinen Reingeistiges und Sinnliches und zugleich Gutes und Angenehmes durch die weiteste Kluft geschieden. So treten auseinander Verstand und Vernunft, theoretische und praktische Vernunft, Gutes und Schönes, Recht und Moral; so werden auch in dem feinern Geäder der Arbeit überall die verschiedenen Seiten und Stufen deutlich voneinander abgehoben.

Aber KANT scheidet nicht um zu scheiden, er will alle Mannigfaltigkeit zu großen Werken, schließlich zu einem Gesamtbau der Vernunft verbinden. Nun gilt es die Funktionen wieder aufeinander hinzuweisen und feste Verkettungen herzurichten. Dabei bewährt KANT eine staunenswerte architektonische Kraft. Er kann alle Mannigfaltigkeit um so sicherer mit seinem Denken umspannen und um so fester zusammenschließen, weil sich ihm alles innerhalb der geistigen Arbeit entwickelt. So bleibt immer eine beherrschende Einheit gesichert, alle Möglichkeiten lassen sich übersehen, eine absolute Vollständigkeit erreichen; die Arbeit erlangt hier einen systematischen Charakter wie nie zuvor, überall feste Ordnung, Abgrenzung, Zusammenfassung, überall ein klares Bewußtsein der Thätigkeit, an welchem Punkt sie sich befindet.

So zeigt KANTS Gedankenwelt ein mächtiges inneres Leben; der Gegensatz von scharfer Analyse und großer Architektonik hält das ganze Gebiet in unablässiger Bewegung. Wir blicken hier in ein inneres Gewebe, eine feste Struktur des Geisteslebens; wir sehen es damit weit hinauswachsen über die Zufälligkeit und Bedingtheit des individuellen Seelenlebens. Was in diesem vorgeht, erhält einen tiefern Hintergrund; nun wird zum Problem, wie das möglich ist, was es an geistiger Leistung aufweist. So verlegt die KANTische Philosophie das Leben und mit ihm die Forschung einen bedeutenden Schritt zu-

rück; sie erhebt sich, um einen ihr eigentümlichen Ausdruck zu gebrauchen, zu einer „transcendentalen“ Behandlung der Dinge. Deshalb ist auch die Kantische Untersuchung unsers Erkenntnisvermögens grundverschieden von der Lockes. Denn bei diesem war die Frage, wie das Individuum zur Erkenntnis gelangt; Kant dagegen will ergründen, wie Erkenntnis als Wissenschaft möglich ist. Beide Fragen können sich neben einander behaupten, sie können nicht in eine zusammenfallen.

Nunmehr ist klar, daß die Beschränkung der Erkenntnis auf die Erfahrung ihr große Aufgaben läßt; sie verarmt keineswegs, wenn sie aus dem Begreifen einer objektiven Welt eine Selbsterkenntnis des die Welt der Erscheinungen aufbauenden Geistes wird. Das menschliche Leben aber ist dadurch in eine völlig neue Lage gebracht, daß es nun nicht einer fertigen Welt angehört und auf ihre Erfassung angewiesen ist, sondern daß es seine Unabhängigkeit entdeckt hat und in sich selbst große Aufgaben findet. Der starre Druck einer übermächtigen Wirklichkeit ist jetzt von uns genommen. Mag auf theoretischem Gebiet die notwendige Beziehung auf die Erfahrung unserm Vermögen feste Grenzen setzen; daß es auf praktischem Gebiet anders steht und sich hier die weitesten Ausblicke eröffnen, das wird gleich erhellen.

β. Die moralische Welt.

Das praktische Gebiet teilt bei Kant mit dem theoretischen die letzten Grundüberzeugungen. Auch hier das Hauptverlangen, das Leben von fremden Dingen abzulösen und in sich selbst zu konzentrieren, auch hier die Form das Charakteristische der geistigen Thätigkeit, auch hier das Streben, scharf zu scheiden, was dem Stoff und was der Form angehört. Aber nun zeigt sich der große Unterschied, daß hier die Entwickelung der Form nicht an die Darbietung eines fremden Stoffes gebunden bleibt, sondern daß in der Moral die Form zu schaffen, eine eigene Welt aus sich hervorzubringen vermag. Nun empfindet der Mensch nicht mehr die Schranken einer besondern Natur, sondern jene Selbständigkeit erhebt ihn in eine absolute Vernunft, er darf hier einer vollen Wahrheit gewiß sein.

Wie auf dem theoretischen Gebiet, so beginnt auch hier die Entwickelung von einem als unbestreitbar erachteten Grundfaktum. War es dort die Thatsache einer Wissenschaft strengen Sinnes, so ist es hier die einer selbständigen, über alle natürlichen und egoistischen Interessen erhabenen Moral: Kant findet sie in dem uns allen innerlich gegenwärtigen Sittengesetz, der moralischen Verpflichtung. Die Frage nach dem Glück muß hier ganz ausscheiden, denn damit würde unser

Handeln auf Ziele jenseit seiner selbst gerichtet, an fremde Dinge gebunden und innerlich herabgewürdigt. Die Moral ist zerstört wenn sie als Mittel für unser Glück behandelt wird. So wird das sonst auch in der Philosophie unbedenklich anerkannte Glücksverlangen als „Eudämonismus“ verpönt. Lediglich aus seiner eigenen Form und ihrer Allgemeingiltigkeit soll das Handeln seine Kraft und sein Gesetz erhalten. Unser Thun zu voller Allgemeingiltigkeit zu erheben, d. h. so zu handeln, daß die Maxime unsers Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte, stets zu prüfen, ob die Maxime, zum allgemeinen Gesetz gemacht, nicht mit sich selbst in Widerspruch komme, das wird die leitende Norm des Handelns, bei der es von keiner fremden Gewalt abhängig wird, sondern immer bei sich selbst bleibt.

So als Autonomie des Vernunftwesens verstanden, darf sich das Gute dem Menschen in keiner Weise durch Leistungen für sein Wohlbefinden empfehlen, sondern es muß unmittelbar durch sich selbst, durch seine eigene Hoheit wirken. Es wirkt zu uns lediglich als ein Soll, als Pflicht, in der Form eines „kategorischen Imperativs“. In diesem Zusammenhange erscheint es als das Kennzeichen wahrhaft pflichtmäßiger Handlung, der eigenen Neigung zuwiderzuhandeln, nicht in dem Sinne, daß die Neigung an sich unzulässig ist, sondern daß sie nicht in die Motive des Handelns einfließen darf. „Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuß zu schaffen; sie hat ihr eigentümliches Gesetz, auch ihr eigentümliches Gericht, und wenn man auch beide noch so sehr zusammenschütteln wollte, um sie vermischt, gleichsam als Arzneimittel, der kranken Seele zuzureichen, so scheiden sie sich doch alsbald von selbst.“ Der Pflicht gegenüber ist nur ein Gefühl zulässig, dessen Ursprung in der Vernunft selbst liegt: das der Achtung; Achtung aber ist nichts anderes als „das Gefühl der Unangemessenheit unsers Vermögens zur Erreichung einer Idee, die für uns Gesetz ist“. Wir können das Gesetz gar nicht in seiner Reinheit vorstellen, ohne auch unsern weiten Abstand und unser Unvermögen zu empfinden. Und doch ist das Gesetz in uns, ist das Gesetz unsers eigenen Wesens, ja unser eigenes Werk, sofern wir Glieder der praktischen Vernunft sind. So erscheint in uns selbst eine ungeheure Kluft: groß in dem Gesetz, sind wir zugleich klein gegenüber dem Gesetz; das muß die Idee der Erhabenheit erwecken und damit unser Gemüt ergreifen. „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt, der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.

Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwänglichen, außer meinem Gesichtskreise, suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz. — Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit an und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist."

Indem somit der Mensch hoch über alle bloße Natur hinauswächst, klären und schärfen sich herkömmliche, aber bis dahin minder präcis genommene Begriffe wie Persönlichkeit und Charakter. Zur Persönlichkeit genügt nicht die Eigenschaft der Vernunft als eines bloßen Denkvermögens, es muß hinzukommen die Fähigkeit der sittlichen Zurechnung; in der Persönlichkeit liegt die Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur. Der Charakter aber ist mehr als eine bloße, etwa durch Gewohnheit erworbene Festigkeit des Handelns, er bedeutet vielmehr die „absolute Einheit des innern Prinzips des Lebenswandels überhaupt". Da das sittliche Handeln immer aus dem Ganzen hervorgehen muß, so ist hier alle bloße Gewöhnung nicht nur unzulänglich, sondern sogar vom Übel; ein Thun, das bloß übungsmäßig erfolgt, hört damit auf ein moralisches Handeln zu sein. So ist die Tugend nun und nimmer eine Fertigkeit, sondern die moralische Stärke in Befolgung der Pflicht. Mit der „Autonomie" des sittlichen Wollens erhält der Mensch als Ganzes eine Würde, die ihn aufs weiteste über alle Tierheit und bloße Natur erhebt.

Das alles aber kann die Moral nicht leisten als ein Ding neben anderen, nicht als ein bloßes Stück einer weiterreichenden und andersartigen Welt, sondern nur als Prinzip einer eignen Welt, als Quelle einer neuen Wirklichkeit. Sie als solche darzuthun, wird ein Hauptanliegen Kants. Aus der Moral ergeben sich drei Ideen als die Grundpfeiler einer neuen Ordnung. Vor allem die Idee der Freiheit. Denn ohne Freiheit ist Moral, ist eigene Entscheidung durchaus unmöglich; die Thatsache der Moral erweist unmittelbar die Wirklichkeit der Freiheit: der Verantwortlichkeit können wir uns nicht entziehen, wir müssen aber können, wo wir sollen. So wird die Freiheit, nicht mit der Aufklärung als bloße Innerlichkeit des Geschehens verstanden, sondern als das Vermögen der Selbstbestimmung, das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, als Autonomie des vernünftigen Willens, das Fundament der neuen Wirklichkeit; sie ist die einzige unter allen praktischen Ideen, deren Gegenstand Thatsache ist, der einzige Begriff, der bei uns selbst zu einem Ursprünglichen und Unbedingten führt.

Diese Idee stieß so lange auf unüberwindliche Hemmnisse, als der Mensch ein bloßes Stück einer gegebenen Naturverkettung schien; so aber mußte er scheinen, wo die Welt der Erfahrung die letzte Wirklichkeit bildete. Denn hier, d. h. in Zeit und Raum, ist sein Wirken unzweifelhaft durch die Gesamtheit der Bedingungen und Umgebungen völlig bestimmt; bei hinreichender Kenntnis dieser müßte sich hier sein Thun mit der Sicherheit von Sonnen- und Mondfinsternissen voraussagen lassen. Daher ist Freiheit nicht zu retten, wären Erscheinungen Dinge an sich; in diesem Falle bleibt nur der Spinozismus mit seinem Fatalismus.

Aber an diesem entscheidenden Punkte hat jetzt die Vernunftkritik Wandel geschafft. Denn ihr Hauptergebnis ist ja, daß der Zusammenhang der Erfahrungswelt nicht unabhängig von uns besteht und uns mit zwingender Gewalt umfängt, sondern daß er lediglich durch unsere Intelligenz hergestellt ist. So kann er nicht über das Gebiet der theoretischen Erkenntnis, nicht über den Kreis der Erscheinungen hinausreichen. Damit ist der Druck gefallen, dem die Freiheit unterlag. Sie hat ungehemmten Raum, sofern der Mensch nicht unter Zeitbedingungen steht, sofern er mehr ist als Erscheinung; auf diesem Boden faßt sich das ganze Leben in einen einzigen Anblick zusammen und wird eine ursprüngliche That des Menschen. Durchaus abhängig als Sinneswesen, wird er frei als Glied eines Vernunftreiches; eine „empirische“ Gebundenheit und eine „intelligible“ Freiheit scheinen jetzt aufs beste vereinbar.

So bietet sich in der Freiheit das, „was Archimedes bedurfte, aber nicht fand: ein fester Punkt, woran die Vernunft ihren Hebel ansetzen kann“; was Descartes im Ich mit seiner Denkthätigkeit suchte, das wird hier von der praktischen Vernunft erwartet. Das Praktische selbst aber erfährt nun die nähere Bestimmung dahin: „Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist“.

In der neuen Welt entwickeln sich auch feste Überzeugungen hinsichtlich der großen Probleme, die das menschliche Herz am meisten bei der philosophischen Forschung bewegen, Probleme, welche die theoretische Vernunft wohl zu erörtern, aber nicht zu lösen vermochte: die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes. Die Entwickelung der sittlichen Idee führt hier wie da notwendig zu einer Bejahung. Das Sittengesetz verlangt eine unbedingte Erfüllung, eine Heiligkeit des Wandels; diese Aufgabe aber ist durchaus unlösbar im Erdenleben, wo nach Kants Überzeugung — eigentümlich genug — wohl die Menschheit, nicht aber der Einzelmensch seinen Zweck erreicht; ein schlechthin Unerreichbares aber läßt sich nie mit ganzer Kraft

erstreben; so müssen wir im Handeln der Überzeugung sein, über diese Zeitspanne hinaus ins Unendliche fortzuleben. Sodann fallen in der natürlichen Ordnung der Dinge oft Tüchtigkeit und Glück weit auseinander, es fehlt ein sicherer Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit. Wir könnten aber nicht mit ganzer Hingebung für die Verwirklichung des Guten arbeiten, müßte es uns als ohnmächtig gelten; so erwächst aus der Idee des Guten notwendig die Forderung einer sittlichen Weltordnung und damit die eines allmächtigen sittlichen Wesens: Gottes. Unser theoretisches Unwissen von Gott und Unsterblichkeit wird damit keineswegs aufgehoben, aber diese Ideen sind nicht bloß Probleme der Theorie, sondern auch und vornehmlich Angelegenheiten des sittlichen Handelns, Gegenstände eines praktischen Vernunftglaubens; als solche können, ja sollen sie uns durchaus gewiß sein. — Daß hier trotz solcher Zuversicht manche Zweifel bleiben, und ob jene Ideen unserm Handeln nicht mehr äußerlich anhängen, als es innerlich erhöhen, diese Frage läßt sich kaum unterdrücken.

Mit der neuen Welt und ihrem Verhältnis zur nächsten Erfahrung eröffnet sich ein durchaus eigentümlicher Anblick des Lebens: wir sehen in eine große und ernste Arbeit, in einen harten, aber stählenden und erhebenden Kampf. Die Moral hat eine unvergleichliche Überlegenheit gegen alles andere Erleben und Thun: „alles Gute, das nicht auf moralisch gute Gesinnung gepfropft ist, ist nichts als Schein und schimmerndes Elend“. Die äußere Welt geht ihren Lauf für sich und gerät oft mit der Moral in Widerspruch; um so weniger darf der Erfolg in ihr das höchste Ziel des Strebens bilden; es gilt, die Forderungen der Moral zu erfüllen ohne alle Sorge um die Zustände der Erfahrungswelt. Grundsätze bloßer Zweckmäßigkeit unterordnen, das heißt die Pferde hinter den Wagen spannen. Wahrheit bleibt Wahrheit, Recht Recht, wie immer sich die Menschen dazu stellen; „wenn z. B. ein jeder löge, wäre deswegen das Wahrreden eine bloße Grille?“ Mag das moralische Handeln noch so viel äußern Schaden bringen, der innere Gewinn bleibt unermeßlich überlegen. Läßt sich, wie die Dinge einmal stehen, nicht sagen, daß Ehrlichkeit die beste Politik ist, so ist jedenfalls „Ehrlichkeit besser als alle Politik“. Die Unvergleichlichkeit der moralischen Werte, wie sie in anderen Zusammenhängen Plato und Jesus vertreten hatten, gelangt hier auf dem Boden und in der Sprache der Neuzeit zu einem durch seine Schlichtheit ergreifenden Ausdruck. Dem ursprünglichen Christentum steht Kant in solcher Grundempfindung näher als irgend ein anderer Denker der Neuzeit.

Nicht minder thut er es in der Anerkennung großer Probleme und Konflikte innerhalb des Menschen. Die Aufklärung war geneigt, das Böse in eine bloße Schwäche unserer sinnlichen Natur zu setzen, die mit dem Erstarken der Einsicht mehr und mehr verschwinden werde. Kant dagegen findet das Böse im Willen selbst; es liegt nicht in bloßen Neigungen, sondern darin, daß wir ihnen nicht widerstehen wollen; es bedeutet nicht einen bloßen Abstand von dem Soll, sondern einen positiven Widerstand; es ist nicht ein äußerlich anhangendes, sondern ein „radikales" Böse. So kann das Leben nicht eine sicher und ruhig fortschreitende Entwickelung sein, es erhält die Spannung eines unablässigen Kampfes. „Tugenden, die das Böse nicht in der Wurzel der Gesinnung angreifen, sind nichts als glänzende Armseligkeiten". Aber der Philosoph wird bei allem solchen Ernst kein Anhänger des Dogmas vom Sündenfall und noch weniger von der Erbsünde, dieser „unschicklichsten unter allen Vorstellungsarten". Alles Böse erstickt nicht die Anlage zum Guten, sie läßt sich kräftig wider das Feindliche ins Feld rufen. Der Kampf selbst zeigt und stärkt die Aktivität des Guten im Menschen; so empfiehlt der Denker nicht ein passives Erwarten, ein Harren und Hoffen einer wunderbaren Errettung, sondern er verlangt ein mannhaftes Aufbieten der uns allzeit gegenwärtigen Vernunft: „den Mut auffordern, ist schon zur Hälfte soviel als ihn einflößen; dagegen die faule, sich selbst gänzlich mißtrauende und auf äußere Hilfe harrende kleinmütige Denkungsart (in Moral und Religion) alle Kräfte des Menschen abspannt und ihn dieser Hilfe selbst unwürdig macht". Es hält hier den Menschen in allem harten Streit aufrecht das Bewußtsein einer sittlichen Würde und einer Mitarbeit an den höchsten Zwecken der Vernunft.

Nichts bringt die Eigentümlichkeit dieser Lebensführung zu deutlicherer Anschauung als die Tugenden, welche Kant zur vornehmlichsten Pflicht macht. Es sind dies Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit, jene vornehmlich gegen den Handelnden selbst, diese gegen die Anderen gerichtet. Wahrhaftigkeit, das heißt aber eine volle Aufrichtigkeit gegen sich selbst, ein Thun lediglich aus eigener Überzeugung und selbständiger Entscheidung, nicht auf unsichere Meinung und fremde Autorität hin. In diesem Zusammenhange ist das Wahrreden nicht zunächst ein Anspruch anderer gegen uns, sondern der Mensch selbst hat ein Recht auf seine eigene Wahrhaftigkeit. Dabei soll uns nicht die Schwäche unserer Einsicht, die Möglichkeit des Irrtums beunruhigen. Der Ernst der Selbstprüfung ist ganz unabhängig von solchen Verwickelungen. „Es kann sein, daß nicht alles wahr ist, was ein Mensch dafür hält (denn er kann irren), aber in

allem, was er sagt, muß er wahrhaft sein.“ Dieser Wahrhaftigkeit bedarf es vor allem in religiösen Dingen, wo der landläufige Gebrauch so oft Bekenntnisse hinsichtlich der höchsten Angelegenheiten ohne alle eigene Überzeugung nachspricht, und die Treue des Gedächtnisses die Treue des Bekenntnisses ersetzen soll. Dieser entsetzliche Mangel an Aufrichtigkeit muß notwendig „innere Heuchler“ erziehen.

Die Idee der Gerechtigkeit beherrscht dagegen das Verhältnis von Mensch zu Mensch. Als ein Glied der praktischen Vernunft hat jeder Mensch eine unverlierbare Selbständigkeit und die Würde eines moralischen Selbstzweckes; so müssen wir uns untereinander ein Gegenstand der Achtung sein und dürfen uns nie als bloßes Mittel behandeln. Die Begründung der gegenseitigen Beziehungen auf das in der Vernunft wurzelnde Recht, welches jedem das Seine giebt, ist weit sicherer als die auf alle bloßen Gefühle; wir werden besser miteinander auskommen, wenn Achtung, als wenn Liebe die Herrschaft führt; auch das vielgerühmte Mitleid mit seinen Schwankungen und Zufälligkeiten ist kein genügendes Gegenmittel gegen den Eigennutz. Die Gerechtigkeit hingegen mit ihrer Berufung auf die Vernunft ergiebt eine Erhöhung der gesamten Wirklichkeit; ja erst durch sie erhält das sinnliche Dasein einen Wert: „wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, daß Menschen auf Erden leben“.

γ. Die einzelnen Gebiete.

Dieser männliche und kräftige, dabei die Verwickelungen des menschlichen Daseins tief empfindende Idealismus beherrscht auch die einzelnen Lebensgebiete; überall setzt er durch mächtige Impulse das Handeln in Bewegung. — So zeigt es zunächst die Ordnung des Staatslebens. Selbständigkeit jedes Einzelnen, Handeln nach allgemeinen Gesetzen und im Dienste des Ganzen, volle Rechtmäßigkeit und Offenheit alles Verfahrens, das werden die Hauptforderungen. Die Sorge um die Aufrechterhaltung der Freiheit drängt zu einer Selbständigkeit des Rechtes auch gegenüber der Moral, zu einer Scheidung von „legal“ und „moralisch“; innerhalb seiner Rechtssphäre muß jeder uneingeschränkt walten können. Der Einfluß des englischen Ideals von der freien bürgerlichen Gesellschaft ist hier unverkennbar. Aber das Gesamtbild wird beträchtlich vertieft, indem die Überlegenheit unserer vernünftigen Natur über alle Erfahrung, die dort versteckt im Hintergrunde blieb, nunmehr zu kräftigster Entfaltung kommt. Zugleich wächst das Ziel der Gesellschaft weit über die bloße Wohlfahrt hinaus; alles liegt an der Verwirklichung der Gerechtigkeit, sie soll unbekümmert um alle Vorteile und Neigungen der Individuen erfolgen.

Diesen Zug größerer Kraft und Strenge bringt zu deutlicher Erscheinung die Lehre von der Strafe; diese hat nicht zunächst dem Wohl des Thäters, sondern der Gerechtigkeit zu dienen. Daher ist auch die Todesstrafe festzuhalten. Das Verlangen einer rechtlichen Ordnung hat KANT auch auf die internationalen Verhältnisse ausgedehnt; von ihm aus hat er mit großer Energie den immerwährenden Kriegszustand unter den Völkern angegriffen und die Herstellung eines ewigen Friedens verlangt. Das nicht sowohl wegen der materiellen Schäden, der Verluste und Verheerungen des Krieges, nicht aus weichherzigen Empfindungen der Humanität, sondern weil es ihm entsetzlich und für die Dauer unerträglich dünkt, daß freie Vernunftwesen ihr Zusammenleben auf Gewalt und List, statt auf Recht und Vernunft gründen.

Auch die Religion wird hier der Moral eng angeschlossen. Sie ist in ihrem Kern nichts anderes als eine Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Wir müssen uns die moralische Aufgabe notwendig so vorstellen, weil uns eine Verpflichtung nicht wohl anschaulich werden kann ohne einen Andern und dessen Willen. Solche Überzeugung gebietet die strengste Ausscheidung alles dessen aus der Religion, was nicht der Moral dient. Auch muß sich alles Geschichtliche der Religion der lebendigen Aneignung der Ideen der praktischen Vernunft unterordnen. Das allein ist der zum Heil notwendige Glaube; daß aber „ein Geschichtsglaube Pflicht sei und zur Seligkeit gehöre, ist Aberglaube".

Auch das Reich des Schönen löst KANT nicht ab von dem des Guten; zunächst aber ist die Selbständigkeit anzuerkennen, die gerade er ihm erstritten hat. Auf dem Boden der Aufklärung war das Schöne in Gefahr, entweder eine Art des Angenehmen oder eine verworrene Art der Erkenntnis, eine dunkle Empfindung der Zweckmäßigkeit eines Dinges zu werden. Nunmehr wird es als „das, was ohne Begriffe als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird", aufs schärfste geschieden von dem Angenehmen, d. h. dem, „was den Sinnen in der Empfindung gefällt;" es hat auch nichts mit der sachlichen Zweckmäßigkeit zu thun, da es allein auf die Form geht; es ist auch etwas anderes als das Gute, da dieses durch den bloßen Begriff gefällt, und das Wohlgefallen an ihm mit Interesse verbunden ist, während das ästhetische Wohlgefallen ohne alles Interesse stattfindet. So wird hier das Schöne in der innersten Natur des Menschen begründet und selbständig gegen alle bloße Erfahrung; nur deshalb hat es die Eigenschaft der Allgemeingiltigkeit. Wenn dabei gemäß der Gesamtanschauung KANTS das Wesen des Schönen

in der Form liegt, so wird das reine Geschmacksurteil unabhängig von Reiz und Rührung; es ist demnach z. B. in den bildenden Künsten die Hauptsache die „Zeichnung". Schließlich aber will Kant das Schöne dem Guten unterordnen, er erklärt es für das „Symbol des Sittlichguten" und glaubt, daß sich nur „in dieser Rücksicht" das allgemeine Gefallen begründe; hier gilt der Geschmack im Grunde als ein „Beurteilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen". Aber diese Unterordnung zerstört nicht die Bedeutung der Emancipation des Schönen; ihr haben die großen Dichter unserer klassischen Zeit freudig ihre Zustimmung erteilt.

Bis dahin blieb noch eine Kluft zwischen dem Reichtum des menschlichen Lebens und der fremden Welt draußen; mochte das Schöne sie einigermaßen überbrückt haben, sein Wirken erstreckte sich nur auf die Form; der Inhalt der Dinge würde uns nur durch eine reale Zweckmäßigkeit nähertreten und durchsichtig werden. Nun besteht bei Kant darüber kein Zweifel, daß wir nun und nimmer Zwecke als in der Natur objektiv vorhandene Kräfte zu erkennen vermögen; ein solcher Gedanke führt auf abenteuerliche Bahnen. Wohl aber dürfen, ja müssen wir uns subjektiv die Natur als nach Zwecken wirksam vorstellen; denn dies gewährt für uns Menschen die einzige Möglichkeit, uns ihr Walten irgend verständlich zu machen. Namentlich ist es die organische Bildung mit ihrer Abhängigkeit aller Teile von einem Ganzen und ihrer gegenseitigen Bedingtheit durcheinander, für welche die mechanische Erklärung keineswegs genügt, die vielmehr notwendig ihr Gegenstück, die teleologische Betrachtung, hervorruft; von dem besondern Gebiet aus wird sich aber diese Betrachtung notwendig auf das Ganze des Weltalls ausdehnen und „die Idee der gesamten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke" erzeugen. Damit bildet sich ein innerlicheres Verhältnis zur Natur, und es schließt sich jene Kluft; zugleich aber ist das System des Denkers ein fertiges Ganze geworden.

δ. Würdigung und Kritik.

Eine Erörterung der letzten Grundlagen der Kantischen Philosophie, namentlich eine Prüfung des hier gebotenen Verhältnisses sowohl von Subjekt und Geistesleben als von Geistesleben und Wirklichkeit, würde auch für die Beurteilung der Lebensanschauung nicht ohne Belang sein. Aber diese Fragen sind zu verwickelt, um durch ein kurzes Berühren irgend etwas gewinnen zu können; so halten wir uns nur an das, was der Lebensanschauung eigentümlich zugehört.

Diese Lebensanschauung hat eine unvergleichliche Stärke in ihrer Charakterfestigkeit, Lebensenergie und Entsagungskraft. Überall ernste und harte Arbeit, ein unablässiger Aufruf zur Wachsamkeit und Thätigkeit; nirgends eine Hingebung an den Genuß, ein weichliches Schwelgen in Gefühlen. Kaum irgend eine andere Lebensanschauung stellt so große Zumutungen an den Menschen und schmeichelt so wenig seinem Glücksverlangen. Im Erkennen ein stetes Entsagen, ein unablässiger Kampf gegen den Irrtum, ohne alle Aussicht auf einen positiven Zuwachs der Wahrheit; im Handeln eine Verwerfung alles Strebens nach Glück, eine Ablösung von allen natürlichen Neigungen, der Mensch ein bloßes Werkzeug der praktischen Vernunft; ein strenges und schweres Leben. Aber zugleich eine innere Befreiung von aller Last, im tiefsten Grunde das Aufsteigen einer neuen Welt unermeßlichen Wertes; von da eine feste Zuversicht und verhaltene Freude der Lebensstimmung. Der stürmische Drang der Renaissance wie der werkthätige Lebenseifer der Aufklärung wird erschüttert, wo das Leben so schwere Probleme in sich selbst entdeckt, wo nicht alles und jedes Thun, sondern nur ein besonderer Inhalt der Thätigkeit befriedigt, und wo es keinen Fortschritt giebt ohne Entsagung, kein Herrschen ohne ein Dienen. Aber das Leben bleibt auf positive Ziele gerichtet und hat seinen Schwerpunkt in sich selbst; insofern erhält sich der Hauptzug des modernen Strebens. Alle jene Verwickelungen und Kämpfe haben den selbstzufriedenen Optimismus gründlich verscheucht, aber mit ihrem ungeheuren Ernst bewahren sie zugleich aufs sicherste vor einem sentimentalen Pessimismus.

Auch der nähere Inhalt der Thätigkeit zeigt eine große Wendung gegen die Aufklärung, ja gegen alle bisherige Neuzeit. Der gemeinsame Ausgangspunkt ist das Subjekt, aber vorher suchte es seine Größe in der Entfaltung der Kraft und der Unterwerfung einer ihm entgegenstehenden Wirklichkeit, sei es des Weltalls, sei es der umgebenden Gesellschaft; hier wie da will es wachsen und weitwerden; diesem Zwecke dient alles Thun, auch die Moral; das Hauptmittel jener Ausdehnung aber bildet den Denkern der Aufklärung bei aller Verschiedenheit der Gestaltung die Intelligenz. Bei Kant dagegen bricht dieses Lebensideal der Kraft und Intelligenz zusammen, das Leben entdeckt die wichtigste und schwerste aller Aufgaben in sich selbst, es findet zugleich in sich unermeßliche Tiefen, es zeigt sich fähig einer innern Erweiterung zu einer neuen Welt absoluter Wahrheit. Dahin vorzudringen und zugleich sein eigenes Wesen umzuwandeln, das wird nun das allbeherrschende Hauptziel des Thuns;

das Hauptmittel der Bewegung aber ist nicht die Intelligenz, sondern die sittliche That, die energische Belebung des Kernes im eigenen Wesen. Nun kommt wieder die schlichte Moral zu Ehren und erfährt zugleich die gewaltigste Erhöhung; es wird deutlich, wie große Probleme und Tiefen ihre vermeintliche Einfachheit enthält. Hier bedeutet sie unvergleichlich mehr als ein gemeinnütziges Wirken, hier hat sie nicht in einer gegebenen Welt etwas zu leisten, sondern vielmehr eine neue Welt aufzubauen; in dieser neuen Welt aber ist die Hauptsache die eigene innere Bildung, der Gewinn einer Persönlichkeit. Ein unbedingtes und ursprüngliches Leben wird damit im Menschen selbst zur unmittelbaren Thatsache, er erlangt eine sichere Überlegenheit gegen alle Natur und Außenwelt; alle äußere Unendlichkeit verschwindet vor der innern Unendlichkeit, der Würde des sittlichen Geistes. Wiederum tritt die Frage der Rettung der Seele vor alle Sorgen der Weltumgebung, wie bei Plato, wie zu Beginn des Christentums und der Reformation.

Wir sahen die innere Wandlung zur Umbildung des ganzen Lebens wirken. Daß aber bei einer so großen Umwälzung vieles noch unfertig und unausgeglichen blieb, ist weniger verwunderlich, als es das Gegenteil sein würde. Die Ausführung entspricht nicht voll der Idee, alte Gedankenmassen wirken noch fort, das Neue aber entwickelt noch nicht alle Konsequenzen; in dieser Hinsicht enthält das Ganze eine Fülle von Aufgaben für die Zukunft.

Die charakteristische Leistung des Geistes sucht Kant wie überhaupt, so auf praktischem Gebiet in der Form; daß im sittlichen Handeln die reine Form eine Wirklichkeit erzeugt, das ist es, was ihm seine siegreiche Überlegenheit giebt. Vergegenwärtigen wir uns aber die bei Kant alle sittliche Bethätigung tragende Gesinnung, Begriffe wie Gewissen, Charakter, Persönlichkeit, die innere Beseelung dieses ganzen Reiches, so sehen wir uns thatsächlich aller bloßen Form entwachsen und empfinden deutlich das Wehen und Wirken eines neuen Inhalts. Ein persönliches Leben ist unvergleichlich viel mehr als ein Ergreifen und Anwenden allgemeiner Formen. Nur die überall durchquellende reiche Intuition Kants behütet seine Moralphilosophie vor einer abstrakten und formelhaften Gestaltung. Auch die Frage läßt sich kaum unterdrücken, ob überhaupt die der antiken Weltanschauung entsprungene Zerlegung der Wirklichkeit in Form und Stoff den letzten Gegensatz und zugleich die Hauptbewegung des Lebens richtig formuliert, ob Form und Stoff miteinander schon einen Inhalt ergeben.

Nicht geringe Schwierigkeiten macht sodann das Verhältnis von

praktischer und theoretischer Vernunft. Die deutliche Aufdeckung und energische Darlegung des Gegensatzes eines an die Erfahrung gebundenen und eines auf reine Selbstthätigkeit gegründeten Wirkens ist gewiß ein unermeßliches Verdienst Kants. Aber nicht so gewiß ist, ob dieser Gegensatz mit dem der theoretischen und der praktischen Vernunft zusammenfällt, und ob nicht vor der Scheidung das Ganze der Vernunft zu entwickeln ist, wenn nicht der Mensch in zwei Hälften auseinanderfallen soll. Jedweder Seite aber erwachsen aus jener schroffen Scheidung besondere Gefahren. Die theoretische Arbeit wird nicht eng genug mit den letzten Zwecken des ganzen Menschen verkettet, die Moral aber bei der Einengung auf ein besonderes Gebiet in der Sicherheit ihrer Grundlage bedroht. Daß es eine allen Naturtrieben überlegene und in keiner Weise aus dem seelischen Mechanismus verständliche Moral giebt, das hat Kant mehr als ein unbestreitbares Axiom angenommen als erwiesen; es ließ sich aber nicht anders erweisen als durch eine Ausdehnung des Problems über das Ganze des Lebens, durch ein Aufzeigen der Bewegung zur vollen Selbstthätigkeit als eines Grundfaktums aller Geistigkeit einschließlich der Theorie. So wie bei Kant die Sache liegt, brauchen sich Empirismus und Skepticismus noch nicht für geschlagen zu erklären.

Auch das ist ein Nachteil, daß bei jener Spaltung zwei Typen des Wirkens und der Stimmung innerhalb der geistigen Arbeit nebeneinander verbleiben. Auf der einen Seite ein vorsichtiges Zurückhalten, ein stetes Mahnen an die Schranken des Menschen, ein Gebundensein an eine fremde Welt; auf der andern ein sicheres Vertrauen und mutiges Vorgehen, eine wenn auch verhaltene, so doch kräftige Begeisterung, die freudige Überzeugung eines Teilhabens an absoluter Wahrheit und dem Schaffen einer neuen Welt. Beides kann in einer reichen Individualität sich sehr wohl nebeneinander vertragen und sich gegenseitig weitertreiben. Im allgemeinen aber wird sich der Mensch für eine der beiden Seiten entscheiden und die andere unterordnen müssen. Wo das Gefühl der Kraft überwiegt, wird das Streben der praktischen Vernunft, aus eigenem Vermögen eine Welt zu erbauen, auf die Theorie übergreifen und sie in eine spekulative Weltkonstruktion verwandeln: so geschah es in den Systemen von Fichte bis Hegel. Wo aber die Schranken des Menschen das Bewußtsein beherrschen, da wird die Begrenzung unsers Vermögens auf die Erfahrung sich auch dem praktischen Gebiet mitteilen und jenes Reich der Ideale nur als ein subjektives Bedürfnis des Individuums gelten lassen: so geschah es meist im Neukantianismus der letzten Jahrzehnte.

Bei dem alten und echten Kant erscheint der Nachteil jener

schroffen Entgegensetzung namentlich in einer zu engen Fassung der Vernunftaufgabe. Indem das moralische Reich ein besonderes Gebiet neben anderen bedeutet, zugleich aber hierauf alles bezogen wird, was Wert haben soll, können die übrigen Aufgaben und Gebiete sich nicht zu selbständigen Gliedern der Geisteswelt entfalten, sie bleiben bloße Mittel für die Moral und erfahren damit eine unerträgliche Einengung. Jene Lehre von dem Schönen als einem bloßen Symbol des Sittlichguten ist bald verlassen; nicht minder die Unterordnung der Religion unter die Moral, die jener mit der Selbständigkeit auch alles charakteristische Wesen nimmt. Auch die bei Kant thatsächlich so großartig entwickelte theoretische Arbeit findet von den letzten Zwecken her nur eine recht dürftige Begründung. Es ist nicht davon die Rede, daß sie uns als Selbstzweck ergreife, unser Wesen erweitere und läutere, sondern ihre ganze Aufgabe erschöpft sich darin, durch genaue Ermittelung der Grenzen unsers Erkennens für die Entwickelung der praktischen Vernunft freien Raum zu schaffen; „ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen". Auch besteht hier keine Aussicht auf ein Wachstum der Einsicht aus zunehmender Vertiefung des Geisteslebens; die theoretische Arbeit darf nur deshalb ihre Arbeit nicht einstellen, weil die Versuchung nicht erlischt, unsern Kreis zu überschreiten und Erscheinungen mit Dingen zu verwechseln. In dieser Hinsicht haben Spinoza und Leibniz ohne Zweifel größer gedacht. Gerade wer mit Kant in der Freiheit das Durchbrechen einer neuen Welt erblickt, muß ein Entweder-Oder und damit eine ethische Spannung über alle Gebiete der Wirklichkeit ausdehnen, die Enge eines Moralismus aber mit ganzer Kraft fernhalten.

Kurz an offenen Problemen und an Antrieben zur Weiterbildung fehlt es wahrlich bei Kant nicht; wir meinen, daß man diese Probleme um so stärker empfinden muß, je mehr man seine einzigartige Größe und Tiefe anerkennt. Aber kein Denker der Neuzeit kann auch der Gegenwart so viel sein als er; die Hauptrichtungen des Strebens sind von ihm inmitten alles Problematischen und Unausgeglichenen deutlich genug gewiesen; wie hoch sich das Neue unsers Jahrhunderts anschlagen und wie sehr es zu einer Weiterbildung Kants drängen mag, die dort gelegte Grundlage brauchen wir nicht zu verlassen.

2. Das Lebensideal der Humanität.

Eine Überwindung der Aufklärung vollzieht auch die geistige Bewegung, welche in der klassischen Litteratur Deutschlands zum

Ausdruck kommt. Der erste Anblick trifft hier freilich eine stattliche Fülle von Individualitäten, die weit auseinandergehen und sich oft bis zu vollem Gegensatz entzweien; einer nähern Betrachtung aber erweist sich bald ein Grundstock gemeinsamer Überzeugungen, eine geistige Atmosphäre, welche auch die Differenzen umschließt. Dieses Gemeinsame allein kann uns hier beschäftigen; die großen Individualitäten mit ihrem Reichtum und ihrer innern Bewegung würden uns ins Unendliche führen. So sei denn das Streben aller jener Männer kurz zusammengefaßt, die sich um Goethe wie um ihren Mittelpunkt scharen; an erster Stelle sind sie uns als Dichter gegenwärtig, aber die Art jener auf Gedankenarbeit und hohe Bildung gestellten Zeit macht die Dichter zugleich zu Denkern, umgekehrt aber zeigen hier die Forscher und Denker einen dichterischen Zug; das Eine verschmilzt mit dem Andern, um zusammen den ganzen Menschen zu ergreifen und zu erhöhen. So denken wir hier nicht bloß an Herder, Goethe, Schiller, sondern auch an Schleiermacher, F. A. Wolf, Pestalozzi u. a.; auch Fichte, Schelling, Hegel seien gelegentlich herangezogen; es ist das Gemeinsame ihrer Art, das hier zur Darstellung gelangen soll. Es seien aber dabei Schilderungen benutzt, die wir vor einer Reihe von Jahren in der Allgemeinen Zeitung veröffentlichten.

Ein energisches Hinausstreben über die Aufklärung ist in diesem Kreise augenscheinlich. Man vermißt in ihrem Räsonnement die Unmittelbarkeit des Lebens und entwickelt dagegen eine frischere, ursprünglichere, jugendlichere Art; man vermißt in aller Emsigkeit ihrer Verstandesarbeit eine Erregung und Förderung des ganzen Menschen; man richtet sich also mit besonderer Energie auf das Ganze und seine innere Einheit. Eine enge Verwandtschaft mit dem Grundstreben der Kantischen Philosophie ist insofern unverkennbar, als die Bindung unserer Arbeit an eine draußen gelegene Welt hier wie da als ein unerträglicher Widerspruch empfunden und auf einem vollen Beisichselbstsein unsers Thuns mit ganzer Kraft bestanden wird. Seine Welt soll der Mensch nicht finden, sondern selbst bilden. Aber das Nähere der Lösung zeigt ein weites Auseinandergehen. Während der große Philosoph mit einbohrender und zermalmender Begriffsarbeit unser Grundverhältnis zur Wirklichkeit umwandelt und uns streng in den eigenen Gedankenkreis des Subjektes bannt, will diese geistige Bewegung in minder gewaltsamer, aber nicht minder fruchtbarer Weise dem Menschen eine eigene, bis zum Grunde durchsichtige und gegenwärtige Welt bereiten durch die Kunst, das künstlerische Schaffen. Die Kunst wird hier zur Seele des Lebens, zum Kern der

geistigen Arbeit. Sie hat uns nicht eine vorhandene Welt zuzuführen, nicht auch an der Wirklichkeit dieses oder jenes zu bessern, sondern sie kann mit schöpferischer Kraft an dem Ganzen walten; alles Dargebotene kann sie erhöhen, es in neue Zusammenhänge fügen, ja eine neue Welt hervorzaubern. Die Werkmeisterin dieser Arbeit und die gütige Fee dieses Lebens ist die Phantasie, das „Schoßkind des Zeus", die „unverwelkliche Gattin des sterblichen Menschen". Neben der gemeinen Wirklichkeit erbaut die Kunst ein neues Reich des Ideals, nicht als etwas Fernes und Fremdes, in jenseitiger Hoheit Verehrtes, sondern als die Vollendung der eigenen Wahrheit des Seins. Denn diese tritt aus der anfänglichen Verdunklung erst heraus, wenn die künstlerische Arbeit alles Sinnlose des nächsten Daseins ausscheidet, die zur Vernunft wirkenden Kräfte aber zu voller Klarheit führt. Sie thut das namentlich durch ein Abstreifen der Schwere des Stoffes, ein reines Herausbilden der Form, eine Unterwerfung aller Mannigfaltigkeit unter die Gestalt:

„Frei von jeder Zeitgewalt,
Die Gespielin seliger Naturen,
Wandelt oben in des Lichtes Fluren,
Göttlich unter Göttern, die Gestalt."

In dieser neuen Welt ist der Mensch zu voller Freiheit erhoben; „mitten in dem furchtbaren Reich der Kräfte und mitten in dem heiligen Reich der Gesetze baut der ästhetische Bildungstrieb unvermerkt an einem dritten, fröhlichen Reich des Spiels und des Scheins, worin er dem Menschen die Fesseln aller Verhältnisse abnimmt" (Schiller). Alle Sorgen und Verwickelungen des gemeinen Lebens bleiben unterhalb dieser Welt; um so kräftiger gelangen hier die Grundverhältnisse des Menschen zum All und zum eigenen Selbst zur Entwickelung; mit der deutlichen Herausbildung der echten Wesenszüge erfolgt eine Veredlung und Durchleuchtung des ganzen Daseins. Das Wesen zu reinigen, zu kräftigen, zu bilden, das bleibt das Hauptziel des litterarischen Schaffens; es verfehlt seine Aufgabe, wenn es nicht den ganzen Menschen erweckt und weiterführt.

Solche Wendung zum Wesen könnte die Bewegung schwerlich nehmen, wenn sie nicht in der Gesamtstellung des Menschen zum All begründet wäre, wenn nicht in unserm künstlerischen Bilden die Wirklichkeit selbst zu ihrer eigenen Wahrheit aufstrebte. Daß dies in der That der Fall ist, das durchdringt als eine feste, wenn auch nicht immer in Worten verkörperte Überzeugung alle Arbeit. Nach dieser Überzeugung umfaßt die beiden Reiche der Wirklichkeit, Natur und Geisteswelt, ein und dasselbe Grundgeschehen: hier wie da ein Leben aus

dem Ganzen, ein Walten innerer Kräfte, ein Bilden zum Gleichgewicht und zur Harmonie. Nicht bloß im Bilde gilt hier die Natur als eine Künstlerin. Aber bei solcher Übereinstimmung besteht ein großer Unterschied: aller Naturlauf ist festgeordnet, gebunden und unbewußt; mit dem Geist aber erhebt sich das Wirken zur Bewußtheit und Freiheit. „Die Natur ist darunter gebunden, die Vernunft nur mit Notwendigkeit zu vollbringen; aber das Reich des Geistes ist das Reich der Freiheit“ (Hegel). Daher kann unsere Lebensaufgabe in nichts Anderem liegen als darin, selbstthätig zu thun, was die Natur ohne eigene Entscheidung vollbringen muß:

„Suchst du das Höchste, das Größte? Die Pflanze kann es dich lehren;
Was sie willenlos ist, sei du es wollend — das ist's!“

Diese Wendung zur Freiheit bedeutet aber in der scheinbaren Einfachheit den Beginn einer neuen Welt. In der Freiheit liegt ein Prüfen und Entscheiden, es eröffnet sich ein Reich der Werte mit seinem Entweder-Oder; Gut und Böse stellen sich uns zur Wahl.

„Der Mensch allein
Vermag der Unmögliche,
Er unterscheidet, wählet und richtet“,

oder wie Herder es ausdrückt: „Der Mensch ist der erste Freigelassene der Schöpfung; er stehet aufrecht. Die Wage des Guten und Bösen, des Falschen und Wahren hängt in ihm, er kann forschen, er soll wählen.“ Mit der Freiheit beginnt ferner eine Läuterung und Veredlung der rohen Natur, der dunkle Trieb weicht klarer Bildung. Nunmehr läßt sich alles Zerstreute zur Einheit verbinden und der Umkreis des Daseins als eine Einheit erleben.

So erscheint der Mensch als „der Sohn aller Elemente und Wesen, ihr erlesenster Inbegriff und gleichsam die Blüte der Erdenschöpfung“ (Herder). Aber zugleich wird er sich selbst zur unablässigen Aufgabe, das Menschsein selbst, die Humanität, die reine Menschlichkeit zu einem Ideal, zum höchsten aller Ideale. „Der Mensch hat kein edleres Wort für seine Bestimmung, als Er selbst ist“ (Herder).

Eine so vornehme Stellung und eine so hohe Aufgabe rechtfertigt ein stolzes und frohes Bewußtsein des Menschen; er darf sich der Natur weit überlegen und dem Göttlichen nahe fühlen. Er darf zugleich von seiner eigenen Arbeit groß denken, verbindet sie ihn doch mit dem innersten Kern der Dinge. So kann er sich jener künstlerischen Selbstbildung völlig hingeben, in der Überzeugung, das Höchste und Beste zu thun, wenn er in erster Stelle an dem eigenen Wesen arbeitet. Aus dieser Arbeit schöpft er jetzt eine freudige Sicherheit geistiger

Existenz, sowie eine ruhige Sammlung gegenüber der zerstreuten Hast des Alltages; sie führt das Geistesleben aus aller Weite zu sich selbst zurück und vertieft alle Erfahrung zu einem innern Erlebnis.

Die Aufgabe und Freude erfährt eine weitere Steigerung durch die Anerkennung einer individuellen, zu ihrer Vollendung eigener That bedürftigen Art. Jeder individuelle Mensch trägt nach SCHILLERS Ausdruck „der Anlage und Bestimmung nach einen reinen idealischen Menschen in sich"; um die Höhe solcher Bestimmung zu erreichen und seinen Kräften die naturgewollte Richtung zu geben, gilt es vornehmlich, Klarheit über den Punkt der eigenen Stärke zu gewinnen, überhaupt sich selbst zu verstehen. So das „Erkenne dich selbst" in neuer Gestalt. — In dem Allen waltet ein heiliger Ernst und unermüdlicher Eifer; nicht spielend und nebenbei, sondern mit ganzer Hingebung und strenger Pflichttreue wird alles behandelt, was in die Aufgabe der Selbstbildung einschlägt.

Dieses Streben geht in erster Stelle auf den ganzen Menschen, denn „nur auf dem Gebrauch der ganzen Seele ruht der Segen der Gesundheit" (HERDER), und „der Zweck, ein ganzer Mensch zu sein, ist höher als jeder andere Zweck" (FICHTE). Aber die Gesinnung des Ganzen teilt sich den einzelnen Gebieten mit und erweckt überall ein Wirken und Schaffen künstlerischer Art. Den Einfluß solcher Denkart auf die Religion zeigt SCHLEIERMACHER, den auf den gelehrten Unterricht F. A. WOLF. Die Erziehung ist hier nicht auf irgendwelche äußeren Zwecke des gesellschaftlichen Lebens gerichtet, sondern vor allem der innern Vollendung des Menschen, der harmonischen Ausbildung aller seiner Kräfte und Anlagen zugewandt; es gilt, jedes Individuum auf seine eigene Höhe zu bringen und von hier aus das Ideal der Menschlichkeit anzugreifen. Problematischer wird die Sache auf dem Gebiet der Wissenschaft. Die Philosophie entwirft große Weltgebäude unter Führung einer spekulierenden Phantasie, und auch die Naturwissenschaft möchte ein GOETHE aus künstlerischer Anschauung und in engem Anschluß an die antike Art gestalten, nicht nach den Grundsätzen der modernen exakt-mechanischen Forschung. Ein SCHELLING will sogar in Einem fortlaufenden Zuge das Ganze der Natur vor unseren Augen werden lassen. In günstigerer Lage als der Denker befindet sich hier der Dichter, dessen Anschauung ein unmittelbares Verhältnis zur Natur herzustellen vermag. Er kann darin seine tiefste Seele aussprechen, er kann aufs vertrauteste mit der Natur verkehren und das innige Wechselleben zwischen ihr und dem Menschen in zauberischer Schönheit darstellen. Einem GOETHE müssen an dieser Stelle die Dichter aller Völker und aller Zeiten weichen.

Die Herrschaft solcher Ideen von künstlerischem Schaffen und Menschenbildung muß auch das gesellschaftliche Zusammensein, namentlich das Verhältnis von Individuum und Umgebung, durchaus eigentümlich gestalten. Es vollzieht sich hier eine innere Abstufung des Daseins, indem sich von dem Umkreis dessen, was die äußere Notwendigkeit des Lebens verlangt, deutlich abhebt, was der Herausarbeitung einer höhern Wirklichkeit dient: so trennen sich äußere Ereignisse und innere Erlebnisse, der rechnende Verstand und die schaffende Vernunft, die bloße Civilisation als „Ordnung und Ruhe des äußern Lebens“ (Wolf) und die Geisteskultur, das Nützliche und das Schöne.

Bei dieser Spaltung waltet darüber kein Zweifel, daß nur die höhere Stufe die ganze Seele des Menschen an sich ziehen und zu echtem Glück führen kann; so sinkt denn alles, was der breitern Basis des Lebens angehört, wenn nicht zur Gleichgiltigkeit, so doch zur Nebensächlichkeit herab. Dahin gehört auch das politische Leben und Treiben, samt den äußeren Beziehungen der Völker. Man scheut eine Einmischung in ihre gewaltigen Verwickelungen und Leidenschaften; man betrachtet sie als etwas, das der Einzelne besser ruhig liegen läßt.

„Für Regen und Thau und fürs Wohl der Menschengeschlechter
Laß du den Himmel, Freund, sorgen wie gestern so heut“
(Schiller).

Der Staat der Erfahrung erscheint als ein fast unheimliches Wesen, eine ungeheure Maschine, ein rastloses Getriebe, bei dem weder die innere Bildung noch die Individualität zu ihrem Rechte kommt. Aller wesentliche Fortschritt im Reinmenschlichen wird nicht vom Staat, sondern von der Arbeit großer Individuen erwartet. Wilhelm von Humboldt untersucht die „Grenzen der Wirksamkeit des Staats“, und Fichte bezeichnet in einer frühern Schrift als den Zweck aller Regierung, „die Regierung überflüssig zu machen“.

Zugleich fühlt man sich bei der Arbeit am Reinmenschlichen jenseit des Gegensatzes der Nationen. Ein Fichte, dem die Erweckung deutschen Vaterlandssinnes später so viel zu danken hatte, erklärt unmittelbar vor dem großen Zusammenbruch als das „Vaterland des wahrhaft ausgebildeten christlichen Europäers — im allgemeinen Europa, insbesondere in jedem Zeitalter denjenigen Staat, der auf der Höhe der Kultur steht“, und fügt hinzu: „Und in diesem Weltbürgersinne können wir dann über die Schicksale der Staaten uns vollkommen beruhigen“. So konnte man inmitten ungeheurer Kämpfe und erschütternder Umwälzungen der politischen Verhältnisse ein Gleichgewicht der Stimmung behaupten und die litterarische

Produktion als einen Tempeldienst am Wahren und Guten unverzagt fortsetzen.

Auf diesem eigenen Gebiet aber ist die geistige Arbeit vor allem dem Individuum zugewandt; von den Individuen, als den lebendigen Elementen, her sollen sich auch alle inneren Zusammenhänge der Menschheit aufbauen; der beste Weg, dem Ganzen zu dienen, ist: vor allem sich selbst zu bilden. So wird zur Hauptsache, sich selbst zur Entfaltung aller Kräfte in der Richtung seiner eigentümlichen Begabung zu bringen und dabei allein dem eigenen Genius zu vertrauen, während eine Anpassung an den Durchschnitt der Umgebung als etwas Flaches und Charakterloses gilt. So spottet z. B. Pestalozzi hart über die „Kollektivexistenz“ der Menschen, über ein „Kollektivgewissen“, bei bei dem niemand eine rechte Verantwortlichkeit übernimmt, über „Regimentsbekenntnisse“ u. s. w. Überall muß die eigene Gesinnung und Überzeugung gewonnen, überall eine eigene Art entfaltet werden; die Eigentümlichkeit sollte möglichst in jeder Lebensäußerung zur Darstellung gelangen. Wie der Hauptzug jener Zeit überall die Schablone ablehnt, so widerstrebt er auch einer die Freiheit individueller Bethätigung einengenden Methode. Das machte z. B. F. A. Wolf so mißtrauisch gegen alle pädagogische Technik und ließ ihn alle Vorschrift an den Lehrer in das Eine Wort zusammenfassen: „Habe Geist und wisse Geist zu wecken“!

Die Richtung auf das Individuelle beherrscht auch die Gestaltung der Beziehungen zu den anderen Menschen. Die Hauptsache wird hier der persönliche Verkehr von Einzelnem zu Einzelnem, es entstehen herzliche Freundschaften in gegenseitiger Mitteilung des geistigen Schaffens und der Arbeit an sich selbst. Wo die inneren Erlebnisse so sehr die Hauptsache bilden, da kann der intime Briefwechsel ein Hauptstück der ernsten Lebensarbeit werden. Jenseit der Freundeskreise aber entwickelt sich die gebildete Gesellschaft als die Gemeinschaft derer, die wenn nicht schaffend, so doch empfangend und zurückwirkend zur geistigen Produktion beitragen; hier weiß man sich eins in der Schätzung geistiger Güter, in den Grundsätzen der Beurteilung, in einer Übereinstimmung des Geschmackes. Die gebildete Gesellschaft der Renaissance lebt wieder auf in ruhiger, geklärter, vertiefter Art.

Mit der Renaissance teilt freilich diese Gesellschaft und ihr Lebensideal auch den Charakter eines Aristokratismus der Bildung. Denn darüber kann kein Zweifel sein, daß an jenem geistigen Schaffen direkt nur eine kleine Minderzahl teilnimmt; nur ein vornehmer Kreis Auserwählter wird daran seine ganze Seele setzen und darin sein

volles Glück finden. Die Anderen werden nur durch mehr oder weniger Zwischenglieder davon berührt; die Gefahr ist augenscheinlich, daß was den schaffenden Geistern ernste Lebensarbeit und heilige Pflicht war, schon auf einer gewissen mittlern Stufe zu flüchtiger Betrachtung und spielendem Genusse sank; die große Menge aber ward offenbar gar nicht berührt. Aber es war eine Vornehmheit thätiger, nicht träger Art, eine Vornehmheit großer Ansprüche an sich selbst und großer Leistungen für die Anderen. Es ward hier in enger Verwebung künstlerischer Produktion und ernster Selbstbildung, bei jener Zurückziehung in die „heilig stillen Räume des Herzens" eine Tiefe reinmenschlicher Art, eine Ursprünglichkeit des Empfindens und auch eine überwältigende Kraft und Einfalt des Ausdrucks erreicht, welche das Ganze dauernd den edelsten Besitztümern der Menschheit einreihen; es ergoß sich auch in das allgemeine Leben von den schaffenden Höhen ein reicher Strom geistiger Anregung und echter Menschenbildung. Eine Hebung des Geschmackes ergriff weitere Kreise, hier galt die litterarische Produktion als eine ernste und eigene Sache, nicht als ein bloßes Nebenbei, bis in den Alltag hinein vollzog sich eine gewisse Verfeinerung, ja Veredelung des Lebens. Der Respekt vor der Individualität gewährte jedem Individuum, dem die Natur irgend welche Anlage verliehen hatte, die volle Freiheit der Entfaltung; so konnte eine unermeßliche Fülle verschiedenartiger Gestalten nebeneinander aufkommen und jeder sein Bestes leisten. Es wird auf diesem Wege der Individualbildung ein unermeßlicher Fonds geistiger Kraft gewonnen, der sich bald auch einer starken Wirkung auf die öffentlichen Angelegenheiten fähig zeigte. Aus dem Kreise dieser scheinbar so unpraktischen Idealisten gingen zum guten Teil die Männer hervor, welche nach der erschütternden Niederlage den Mut, die Kraft, das Geschick besaßen, das Vaterland von jähem Fall wieder aufzurichten; hat doch bekanntlich Napoleon selbst, der große Realist, seinen Sturz in erster Linie nicht dem Geschick der Staatsmänner oder der Übermacht der Bajonette, sondern dem geistigen Widerstand der „Ideologen" zugeschrieben.

Endlich sei noch der freudigen Lebensstimmung und des sichern Verhältnisses zu den großen Weltgewalten gedacht, worin sich die leitenden Geister damals fühlten. Sie sind nicht Optimisten platter Art, denen sich von vornherein alles abschleift; sie nehmen die Arbeit schwer und erfassen ihre Probleme und Konflikte mit ganzer Seele. Aber bei allen Mühen schien allerdings gesunde und thatfrohe Kraft den Aufgaben gewachsen, sie vermochte schließlich das ganze Dasein ins Positive zu wenden. Dabei dachte jenes Schaffen mit seinem

Aufbau einer idealen Welt von sich selbst viel zu hoch, um sich als Werk des abgesonderten und aufgespreizten Individuums zu verstehen; es schien vielmehr auf unsichtbaren Zusammenhängen zu ruhen, es schien den Menschen über die Enge seines sinnlichen Daseins hinaus in ein großes Allleben zu heben und dem Göttlichen zu nähern. Denn das Göttliche, von dessen Kraft man sich getragen fühlte, ist nicht eine jenseitige, sondern eine weltdurchdringende, den Menschen von innen umfangende Macht. „Der Geist, sofern er Geist Gottes ist, ist nicht ein Geist jenseit der Sterne, jenseit der Welt, sondern Gott ist gegenwärtig, allgegenwärtig und als Geist in allen Geistern" (Hegel). Demgemäß wird nicht durch Worte, Werke, Begriffe, sondern durch ein tiefinnerliches Gefühl das rechte Verhältnis zum Höchsten gefunden. Frommsein ist:

„Sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten
Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
Enträtselnd sich den ewig Ungenannten".

Hinsichtlich der Unsterblichkeit aber fühlt man sich im geistigen Schaffen viel zu sehr der bloßen Zeit enthoben und von einer unzerstörbaren Kraft beseelt, um im Tod ein völliges Erlöschen des Geisteslebens zu erblicken; aber man sucht die Ewigkeit vornehmlich innerhalb des Lebens und stellt aus solcher Gesinnung dem überkommenen Memento mori entgegen ein „Gedenke zu leben"!

Diese Lebensanschauung der Humanität galt ihrer eigenen Zeit als die Vollendung alles menschlichen Strebens; hier schien eine Höhe erreicht, die alles Große der Vergangenheit an sich ziehen und in einen Gewinn des ganzen Menschen verwandeln könne; hier fand man sich sicher und glücklich in der Überwindung aller Gegensätze. Um so merkwürdiger ist das weite Zurücktreten dieser Lebensanschauung im Laufe unsers Jahrhunderts; wirkt sie doch bei aller äußern Nähe auf uns wie eine ferne Vergangenheit, und ist bei unablässiger Beschäftigung mit den einzelnen Erzeugnissen jener Zeit das Ganze ihrer Gesinnung und ihres Strebens für manche wie in einen dichten Nebel gehüllt. Man mag diese Thatsache beklagen, man kann sie nicht leugnen.

Der Hauptgrund der Wandlung ist ohne Zweifel die völlige Verschiebung der Hauptrichtung der Arbeit innerhalb unsers Jahrhunderts. Sein weiterer Verlauf macht es zu einer Epoche großer politischer und sozialer Bewegungen einerseits, gewaltiger naturwissenschaftlicher Entdeckungen und technischer Umwälzungen andererseits;

hier wie da ist der Schwerpunkt des Lebens in das unmittelbare Dasein verlegt und die Entwickelung der Kraft gegenüber der Umgebung zur Hauptsache geworden; zugleich handelt es sich um große Gesamtleistungen und Massenwirkungen, die das Individuum umringen, abschleifen und erdrücken; alle Fragen seiner innern Bildung verblassen und verschwinden vor dem ungeheuren Getriebe. Auch die geistige Arbeit verwandelt sich ins Nüchterne, Technische, Realistische; die Kunst selbst findet hier ihre Aufgabe nicht mehr in der Erzeugung einer neuen Wirklichkeit mit Hilfe der Phantasie, sondern vielmehr darin, den Thatbestand des Daseins von aller Entstellung durch menschliches Interesse und Vorurteil zu befreien und ihn in seiner ganzen Unerbittlichkeit mit eindringlicher Kraft vor die Augen zu stellen; sie gerät hier ebenso unter den Einfluß der exakten und analytischen Wissenschaft, wie zu Beginn des Jahrhunderts die Wissenschaft unter dem Einfluß der Kunst stand. In solchem Zusammenhange giebt es kein inneres Verständnis für jenes Lebensideal der Humanität; es muß von hier aus als etwas Schattenhaftes, Erkünsteltes, Unwahres erscheinen.

Aber solche Stimmung eines Zeitabschnittes entscheidet keineswegs über den letzten Wert der Sache; die Wogen der Zeiten kommen und gehen, und über ihre nächste Vorgängerin hat noch jede Zeit verständnislos und unbillig geurteilt. Jene klassische Zeit wird aus der heutigen Verdunklung wieder hervortreten und mit ihrem unerschöpflichen Reichtum das Innere des Lebens fördern. Ob sich freilich erwarten läßt, daß ihr Ideal der Humanität mit seiner künstlerischen Bildung je wieder sich zur leitenden Macht des Lebens erheben und in solcher Stellung behaupten werde, das ist eine andere Frage.

Jene große Leistung steht zunächst in enger Beziehung zu einer besondern Zeitlage, die vergangen ist und so nicht wiederkehrt. Es erfolgte damals in Deutschland ein rasches Aufsteigen aus drückenden und dürftigen Verhältnissen, ein frisches und frohes Erwachen des ganzen Menschen aus dumpfer Enge, ein Freiwerden lange gebundener, aber allmählich erstarkter Kräfte. Dazu ein reicher Zustrom der geistigen Schöpfungen anderer Völker, die zum Wetteifer aufriefen und zur Überwindung reizten; mehr als irgendwo anders schien sich hier alles ins Reinmenschliche zu wenden und damit erst seine höchste Höhe zu erreichen. Das ergab bei den zur Mitarbeit berufenen Geistern eine freudig gehobene Lebensstimmung, auf den Sieg des Wahren und Schönen vertrauten sie mit voller Sicherheit, aus aller trüben Verworrenheit des ersten Eindrucks hob sich ihnen ein Reich der Vernunft heraus; auch dem Leid, das nicht verschwinden wollte, ward

seine Schwere genommen durch die Verwandlung in einen Vorwurf künstlerischer Betrachtung, in der Erhebung zum Bilde vollzog sich ein Triumph der geistigen Kraft über das Dunkle und Feindliche. So schien alles ins Gute gewandt und das Leben in sicheren Zusammenhängen geborgen. Wie solche Überzeugung aus der Seele des Schaffens hervorging, so mußte sie ihrerseits auf jenes befestigend und ermutigend zurückwirken.

So steht hier alles in fester Verkettung, und es läßt sich im einzelnen nicht daran mäkeln. Aber gewisse Voraussetzungen und zugleich auch Schranken des Ganzen sind unverkennbar. Es ist das eine Lebensanschauung vornehmlich für die Reichen am Geist, sie verlangt kräftige und tüchtige Menschen, sie verlangt auch eine besondere Begabung künstlerischer Art. Denn wie sollte sonst der Mensch seine ganze Seele an das künstlerische Bilden setzen und von seinem Gelingen das höchste Glück erwarten? Wo diese Voraussetzungen nicht zutreffen, da erwächst sofort die Gefahr eines Verfallens ins Glatte, Spielende, Weichliche. Aber auch die Frage ist unabweisbar, ob selbst auf der Höhe seiner Vollendung das künstlerische Bilden mit seiner Veredlung der Natur den tiefsten Quellpunkt des geistigen Lebens bedeutet, ob es den letzten Gegensätzen des menschlichen Daseins gerecht werden kann, ob es gegenüber aller Unvernunft der Wirklichkeit genügend Kraft aufzubieten vermag, ob es nicht hier der sittlichen That mit ihrer Bildung eines neuen Wesens weichen oder vielmehr sich einem von dieser aus entworfenen Ideal als ein Glied einfügen muß.

Die Antwort auf diese Frage ist ein Bekenntnis vom Ganzen des Lebens; wie wir selbst dazu stehen, darüber läßt das Ganze unserer Arbeit keinen Zweifel. Aber wenn wir danach in dem künstlerischen Lebensideal der Humanität nicht den festen Punkt erblicken können, der alle menschlichen Kräfte zum Kampf um ein geistiges Sein zu sammeln vermag, wir können dabei eine bleibende Bedeutung für wesentliche Aufgaben des Lebens vollauf anerkennen. Das Wirken der Kunst zur Bildung des ganzen Menschen ist hier in seiner vollen Kraft entfaltet und in seiner Unentbehrlichkeit dargethan, die innersten Beziehungen des Menschen zu sich selbst, seinen Genossen, seiner Umgebung sind in so wunderbarer Klarheit und Zartheit erschlossen, das Leben dadurch in seinem eigenen Bestande so veredelt, daß sich das alles nicht ablehnen läßt ohne ein Zurücksinken in Barbarei. Insofern glauben auch wir an eine ewige Jugend und unversiegliche Wirkung des Lebensideals der Humanität.

3. Die Lebensbilder der deutschen Spekulation.

Die großen Systeme aus dem Ende des vorigen und den Anfängen unsers Jahrhunderts stehen uns noch immer viel zu nahe, um schon ein Gleichgewicht der Beurteilung zu finden; so fehlt es noch immer nicht an solchen, welche jene ganze Bewegung summarisch verwerfen und namentlich SCHELLING und HEGEL als bloße Abenteurer im Reich des Gedankens, ja als halbe Narren behandeln. Sie thun das aber, indem sie jene Männer aus den Empfindungen und Bedürfnissen unserer Zeit messen, sich nicht in jene völlig andersartige Zeit hineinversetzen und das Unternehmen aus seinen eigenen Zusammenhängen beurteilen. In Wahrheit verlangen gerade jene Denker eine Würdigung aus ihrer geistigen Umgebung. Denn ihr Versuch, alle Erkenntnis aus reinem Denken zu entwickeln und das Geistesleben der Menschheit zur allumfassenden Wirklichkeit zu erheben, ist nur begreiflich als Ausdruck einer Zeit, welche ganz den Problemen der innern Bildung lebt und von dem Vermögen des Menschen aufs höchste denkt, die zugleich in dem freien Schaffen künstlerischer Art die Vollendung unsers Wesens erblickt.

Eine solche Zeit empfand die durch KANT geschaffene Lage der Philosophie als unerträglich. Seine Arbeit hatte das Subjekt unermeßlich gesteigert und in ihm eine eigene Welt erschlossen. Aber zugleich blieb es im Erkennen streng an das undurchsichtige und unzugängliche Reich der Dinge an sich gebunden; der Erhöhung des Menschen hielt damit die Wage eine starke Einschränkung und Demütigung. Ist es verwunderlich, daß jene schaffensfreudige und selbstbewußte Zeit solche Bindung abzuschütteln suchte, daß sie es wagte, jene Welt des Subjekts zur allumfassenden Wirklichkeit zu erweitern? Das letzte Recht dieses Unternehmens ist eine Frage für sich; es sei unbestritten, daß sich hier der Mensch viel zu viel zugetraut und der logischen Phantasie ein viel zu geringes Gegengewicht an kritischem und gegenständlichem Denken gegeben hat. Aber schon die Thatsache, daß eine geistig große Zeit dieses Unternehmen mit solcher Spannung verfolgte, daß z. B. ein GOETHE, bei aller Abneigung gegen die Gewaltsamkeit philosophischer Konstruktion, Männer wie FICHTE, SCHELLING, HEGEL so ernst nahm, sollte jene Verwerfung in Bausch und Bogen verhüten. Zu einem Verstehen aus den Zusammenhängen könnte aber gerade die Betrachtung der Lebensanschauung einiges beitragen.

Aus jenem Kreise interessieren uns FICHTE, SCHELLING, HEGEL, SCHOPENHAUER. Jene drei verbindet das Streben, die Welt als die

Verwirklichung der absoluten Vernunft zu erweisen; um so eifriger besteht SCHOPENHAUER auf der Unvernunft der Wirklichkeit. Heute folgt die subjektive Stimmung keinem von jenen mehr als SCHOPENHAUER, auf die geistige Arbeit aber übt HEGEL bei weitem den größten Einfluß. So werden wir uns mit ihm am meisten zu befassen haben.

a. Die konstruktiven Systeme.

FICHTE, SCHELLING, HEGEL bilden bei allen Unterschieden eine einzige Gesamtbewegung, von Einer Hauptthese wird ihrer aller Arbeit getragen. Diese These lässt sich nur verstehen von KANT aus, nämlich von seiner Herausarbeitung eines zusammenhängenden Werkes und einer innern Struktur des Geisteslebens und der dadurch begründeten Scheidung einer „transcendentalen" Betrachtung von einer empirisch psychologischen. KANT selbst hatte diese neue Betrachtungsweise in strenge Grenzen eingeschlossen und an feste Bedingungen geknüpft. Seine kühnen, jugendlich aufstrebenden Nachfolger dagegen möchten sich dem allen entziehen, sie behandeln das Geistesleben, ja das Denken als etwas rein bei sich selbst Befindliches und mit sich selbst Beschäftigtes. Es scheint sogar fähig, alle Wirklichkeit aus sich selbst zu erzeugen, wenn nur Eine große Idee zur Hilfe genommen wird: die Idee der Entwickelung. Das Geistesleben bedeutet nicht ein ruhendes und geschlossenes Sein, sondern ein unablässig aufquellendes, aus sich selbst fortschreitendes Leben; es bedeutet keine starre Substanz, sondern einen Prozeß, einen ins Unendliche strebenden Prozeß. Damit scheint es alle Wirklichkeit an sich ziehen oder vielmehr aus sich hervorbringen zu können; es sieht in der vor ihm ausgebreiteten Erfahrung nicht ein Maß, nach dem es sich zu richten hätte, sondern ein Produkt seiner eigenen Thätigkeit, bei dem es erst am Schluß seiner allein von ihren eigenen Kräften getriebenen Arbeit anlangt. Auch ein einfaches Grundgesetz der Bewegung ist bald ermittelt, es ist der Gegensatz: die These führt zur Antithese und beide zusammen zu einer Synthese; diese wird ein neuer Ausgangspunkt und ergiebt weitere Antithesen und Synthesen, bis endlich die ganze Wirklichkeit in diese Bewegung aufgenommen und zugleich ins Geistige gehoben ist.

Welches Gebiet aber den Mittelpunkt dieses Prozesses bildet, d. h. ob er vornehmlich als ethischer, naturphilosophischer, ästhetischer, religiöser, logischer, weltgeschichtlicher erscheint, das bestimmt den eigentümlichen Charakter der einzelnen Systeme. Im Grunde aber steckt hinter allen verschiedenen Formen jener Selbstbewegung des

Geisteslebens der Denkprozeß; es ist das Denken, dessen unablässiges Ausgehen von sich selbst und Zurückkehren zu sich selbst die Welt hervorbringt. In der von ihm entwickelten sachlichen Notwendigkeit weiß man sich aller Reflexion und allen Interessen des bloßen Subjekts weit überlegen. Zu voller Klarheit gelangt das alles erst bei Hegel, in dem überhaupt die ganze Bewegung gipfelt. Aber sie aufgebracht und weitergeführt, sowie sie nach besonderen Richtungen mit hervorragender Kraft entwickelt zu haben, das bleibt ein eigentümliches Verdienst seiner Vorgänger.

α. Fichte.

Fichte (1762—1814) ist der Ethiker der spekulativen Bewegung, er sucht in der Denkarbeit die Erhebung zur vollen Selbstthätigkeit des Menschen, die Durchleuchtung der Dinge bedeutet ihm ihre volle Beherrschung, ihre Aufnahme in das eigene Wesen. Der leitende Gedanke seines Strebens ist die Freiheit, als die Bestimmung des Menschengeschlechts auf Erden gilt ihm, „daß es mit Freiheit sich zu dem mache, was es eigentlich ursprünglich ist", und unter Kultur versteht er die „Übung aller Kräfte auf den Zweck der völligen Freiheit, der völligen Unabhängigkeit von allem, was nicht wir selbst, unser reines Selbst ist". Frei aber sind wir nicht, solange wir an eine fremde Welt gebunden bleiben; wir werden es erst, wenn wir das scheinbar Fremde als unser eigenes Werk erkannt, in unser eigenes Werk verwandelt haben. Das aber kann nur durch systematische Denkarbeit geschehen, welche aus der Entwickelung eines einzigen Prinzipes die ganze Wirklichkeit erzeugt. Es heißt daher einen Punkt suchen, der, selbst voll Lebens, die Kraft einer unermeßlichen Bewegung in sich trägt.

Einen solchen Punkt aber findet der Denker im Ich. Das Ich nämlich ist keineswegs ein starrer Punkt, sondern es enthält eine innere Thätigkeit, eine Synthesis, ein Unterscheiden und ein Wiederzusammenfassen. Ich und in sich zurückkehrendes Handeln ist identisch, „das Sein des Ich besteht darin, daß es sich selbst als seiend setzt". Die eigene Bewegung des Ich treibt ein Nicht-Ich hervor, aber nur für das Ich; so scheint die Möglichkeit weiterer Bildungen gewonnen und zugleich ein jenseitiges Ding an sich aufgehoben. Aus dem Fortgange vom Ich zum Nicht-Ich und der Rückkehr vom Nicht-Ich zum Ich soll in unaufhaltsamem Forttrieb die ganze Wirklichkeit hervorgehen, wie Fichte in sehr gewaltsamer, oft kaum verständlicher Weise darzulegen sucht.

Aber was nach der technischen Seite als problematisch, ja ver-

fehlt gelten muß, das wirkt in einem allgemeinern Sinne zu mächtiger Bewegung und Belebung. Überall wird der Mensch dazu aufgerufen, das Dasein in seine eigene That zu verwandeln, alles Mannigfache fest zusammenzuschließen, alle Verworrenheit in Klarheit aufzulösen. Das ganze Leben wird ein Kampf zwischen Freiheit und Knechtschaft; kein rechtes Wirken nach außen ist dabei möglich ohne eine Vertiefung nach innen, in alle Leistung wird das eigene Wollen, der eigene Charakter hineingelegt.

Die Freiheit aber, die alles tragen soll, enthält zugleich eine sichere Bindung. Denn das Ich, das die ganze Bewegung hervorbringt, bedeutet von vornherein nicht das bloße Individuum, sondern Intelligenz überhaupt; es ist damit in jedem Menschen etwas gepflanzt, das ihn über die Zufälligkeit des natürlichen Daseins hinaushebt und ihm das Handeln zur Pflicht macht. Eine solche Moral bedrückt nicht als eine Polizei des Lebens die Arbeit von draußen her, sondern sie bildet ihre eigenste Substanz; sie wirkt nicht zur Schwächung, sondern zur Stärkung des Menschen.

Im Verlauf der Entwickelung Fichtes hebt sich aber das Ich zu immer größerer Selbständigkeit über die Einzelnen hinaus und wird immer mehr eine ihnen überlegene Macht; immer mehr wird damit der Blick und das Interesse des Handelns auf das Ganze mit seinen Zuständen gelenkt. Damit beginnt ein bedeutsamer Umschwung gegen den Individualismus der Aufklärung; nun heißt es: „Alle Individuen sind in der Einen großen Einheit des Geistes eingeschlossen“, und zur Aufgabe wird nun die „Moralität aller vernünftigen Wesen“. So wird die Ethik weit mehr zur Sozialethik; zugleich aber erscheint die Gegenwart als ein Glied einer großen geschichtlichen Kette, und es zeigen sich, freilich noch sehr blasse Umrisse einer Philosophie der Geschichte; auch die Religion, eine von geschichtlichen Daten unabhängige, reinmenschliche Religion ohne Dogmen und Wunder, wird hier ein Hauptstück der Lebensführung. Endlich gehört hierher auch die erste philosophische Verfechtung der Nationalität, welche die Reden an die deutsche Nation bringen. Eine Gliederung der Menschheit in besondere, durch den Lauf der Jahrtausende beharrende Einheiten ist notwendig, um das Streben der Individuen in feste Zusammenhänge zu bringen und ihm die Gewißheit der Dauer zu verleihen. Ohne eine solche Gewißheit aber giebt es keine Kraft des Wirkens. So gewiß der Mensch mit seinem innersten Wesen über das irdische Dasein hinausragt, dieses selbst wird nur bedeutend durch das Vaterland, das unserem Wirken auch hier eine Ewigkeit sichert.

In dem allen hat Fichte gewaltig aufrüttelnd und bahnbrechend

gewirkt. Die nähere Ausführung ist überall seine Schwäche, und der Kern seiner Überzeugung ist darin angreifbar, daß das Sittliche zu sehr als bloße Kraftentwickelung der Intelligenz und alles Feindliche als bloße Verworrenheit verstanden wird; es kommt der Denker dadurch in Gefahr, die Lebensarbeit zu sehr zu mechanisieren und in eben das Naturhafte zurückzusinken, das er mit solcher Energie überwinden will. Aber bei allen Mängeln bleibt er einer der gewaltigsten Wecker und Rufer im Streit, ein führender Geist und ein Urbild festen Charakters.

β. Schelling.

Schelling (1775—1854) ist nicht wie Fichte vorwiegend dem Menschen, sondern vielmehr der Welt zugewandt; er möchte sich rasch in das eigene Wesen und Leben der Dinge versetzen und das Erkennen mit ihrer Notwendigkeit erfüllen. In Wahrheit überträgt er in sie mit der Gedankenarbeit auch seine bewegliche Subjektivität und seine kühne, ja kecke Phantasie; so entstehen bei ihm weit stärkere Zusammenstöße mit dem Thatbestande der Dinge, weit luftigere Gebilde als bei Fichte. Mit seiner Überspannung der Subjektivität ist er der Romantiker in dieser Reihe der Philosophen. Aber bei allen oft recht empfindlichen Mängeln ist seine Arbeit voller Gedankenblitze und hat in Idee und Wort etwas Sprühendes und Funkelndes; auch hat alles, was er unternimmt, einen ausgesprochenen Zug ins Große.

Schellings Lebensarbeit zerfällt in zwei Hauptperioden; in der ersten gilt ihm die Wirklichkeit als die Entwickelung einer absoluten Vernunft, in der zweiten erscheint die Welt als von Gegensätzen zerrissen und nur durch ein überweltliches Sein zur Vernunft gehoben. In der ersten Periode aber sind namentlich die Phasen der Naturphilosophie und der Kunstphilosophie zu scheiden.

Die Naturphilosophie Schellings unternimmt nichts Geringeres als das Ganze der Natur in eine einzige durch den Gegensatz fortschreitende Gesamtthätigkeit zu verwandeln; über die Natur philosophieren, das heißt hier die Natur schaffen; der Bestand der Erfahrung soll vom Gedanken aus „konstruiert“ werden. Zu diesem Zweck wird jener Prozeß des Werdens durch Selbstentwickelung in die Natur verpflanzt; wir hören jetzt statt von dem Ich und Nichtich von Polarität, von positiven und negativen Kräften, von Attraktion und Repulsion reden. Aus der Bewegung des Ganzen ist alles Einzelne abzuleiten, die Idee des Organismus wird — in anderm Sinne als bei den antiken Denkern — zur weltbeherrschenden Macht, gegen ein

Erklären aus dem Kleinen und Leblosen wird ein erbitterter Kampf aufgenommen.

Dieses Ganze der Natur steht aber nach SCHELLING in engster Beziehung zum Geiste; es ist im Grunde dasselbe Leben, was sich auf der realen Seite bewußtlos, auf der idealen in bewußten Gedanken entwickelt. „Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt. Doch könnte das Rätsel sich enthüllen, würden wir die Odyssee des Geistes darin erkennen, der wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht; denn durch die Sinnenwelt blickt nur wie durch die Worte der Sinn, nur wie durch halbdurchsichtigen Nebel das Land der Phantasie, nach dem wir trachten.“

In Ausführung dessen erfolgt eine scharfsinnige und witzige Kritik an den Systemen eines absoluten Mechanismus, besonders aber eine energische Anregung dazu, die Natur dem Menschen innerlich anzunähern, den Zusammenhang ihrer Kräfte aufzusuchen und in ihren Bildungen eine fortschreitende Bewegung zu entdecken. Der leichte Eingang der spätern naturwissenschaftlichen Entwickelungslehre in Deutschland ist ohne Zweifel von hier aus vorbereitet. Die nähere Ausführung aber ist so skizzenhaft und oberflächlich, sie behandelt den Thatbestand mit so souveräner Willkür und verfällt bisweilen in solche Wunderlichkeiten, daß der Widerstand der exakten Naturforschung dagegen ebenso begreiflich wie berechtigt war. Aus zu viel Schlamm sind hier die vereinzelten Goldkörner hervorzusuchen.

Den Punkt seiner Stärke und zugleich die Höhe seiner Leistung erreicht SCHELLING ohne Zweifel in dem Abschnitt seiner Entwickelung, wo ihm die Kunst, namentlich die plastische Kunst, als der Kern des Geisteslebens und der Schlüssel der Wirklichkeit galt. In der Kunst scheinen ihm hier die schroffsten Gegensätze unsers Daseins eine Ausgleichung zu finden: Sinnliches und Geistiges, Individuelles und Allgemeines, Ruhe und Bewegung; die Kunst setzt alle Kräfte in das rechte Gleichgewicht und bezeugt mit anschaulicher Klarheit einen einheitlichen Grund aller Wirklichkeit. So erscheint die Kunst als „die einzige und ewige Offenbarung, die es giebt, und das Wunder, das, wenn es auch nur einmal existiert hätte, uns von der absoluten Realität des Höchsten überzeugen müßte“.

Aus solcher Überzeugung wirken fruchtbare Impulse auch in das allgemeine Leben. In diesen Zusammenhängen ist Sinnliches und Geistiges eng aufeinander angewiesen; es muß reizen, die näheren Beziehungen aufzusuchen und die Grenzgebiete zu durchforschen, die vom einen zum anderen überleiten. — Ferner wird von hier der

kräftigste Antrieb gegeben, das künstlerische Schaffen als die Seele alles Geisteslebens aufzuweisen und aus ihm alle einzelnen Gebiete wie Wissenschaften eigentümlich zu gestalten. Das Ideal des Menschen bildet hier nicht wie bei Fichte der sittliche Charakter, sondern die geniale Individualität; als das Grundgesetz alles Strebens erscheint: „Lerne nur, um selbst zu schaffen“.

Auch erwächst von hier aus ein eigentümliches Bild von der Art alles geschichtlichen Werdens. Dieses wird nämlich der, von der Vorstellung des Organismus beherrschten Natur möglichst nahe gerückt, ebensosehr dagegen von der bewußten Arbeit und Überlegung des Menschen entfernt. Es erfolgt hier ein starker Rückschlag gegen die Aufklärung, welche nur das aus vollbewußter Thätigkeit Gewirkte schätzte und damit der Reflexion des Individuums den weitesten Spielraum gab. Alle geistige Bildung schien dort ein Werk bewußter Absicht, alles schien überlegt, gemacht, für menschliche Zwecke eingerichtet. Demgegenüber vollzieht sich jetzt eine Flucht vom Menschen zur Natur, freilich einer mit innerm Leben erfüllten Natur. Es hat sich, so heißt es, alles gebildet vom Ganzen her, nicht von den Individuen; es entwickelt sich von innen heraus und wächst langsam, aber sicher wie ein natürlicher Organismus; der Mensch soll nicht darin eingreifen und daran herummodeln, sondern er soll das seiner Willkür überlegene Werden und Wachsen aufsuchen und ihm sein eigenes Thun unterordnen. So erscheint hier in philosophischem Zusammenhange jene zu Anfang unsers Jahrhunderts weit verbreitete Geschichtsauffassung der Romantik, welche das Kleinmenschliche loswerden will, aber darüber in Gefahr gerät, bloßen Naturbegriffen zu verfallen, der das Bewußtsein nicht genügt, die aber weit mehr zu einem Unterbewußten als einem Überbewußten gelangt. Namentlich wirkt hier der mehr im dunkeln Gesamteindruck ergriffene als scharf durchdachte Begriff des Organismus wie ein Zauberwort, das scheinbar alle Rätsel löst. Außer der allgemeinen Geschichte hat diese Auffassung namentlich auf dem Gebiet des Rechtes Einfluß gewonnen. Ihre Beurteilung wird immer den Gegensatz zur Reflexion und Zwecklust der Aufklärung gegenwärtig zu halten und die Wendung zu den geschichtlichen Zusammenhängen mit ihrer Konkretheit und Individualität als bedeutsam anzuerkennen haben, aber sie muß auch bemerklich machen, daß hier mit recht unklaren Begriffen gearbeitet wird, und daß jenes Voranstellen eines natürlichen Werdens und Wachsens das ursprüngliche Schaffen und die freie Initiative des Geisteslebens aufs schwerste gefährdet und thatsächlich geschädigt hat. Für das Geistesleben ist hier in Wahrheit ein romantisch verklärtes Naturleben eingesetzt.

In der Mitte seines Lebens vollzieht SCHELLING einen Umschlag zu einer pessimistischen und irrationalen Überzeugung und kann, wenn er trotzdem den Glauben an eine letzte Vernunft nicht aufgeben will, seinen Halt nur bei der Religion suchen. In Verfolgung dieser Richtung erscheinen Stimmungen und Intuitionen völlig anderer, ihrem allgemeinen Gehalte nach entschieden tieferer Art. Die Gegensätze und Dunkelheiten des menschlichen Daseins, der Widerspruch von Freiheit und Notwendigkeit, die Macht des Bösen werden in ergreifender Weise geschildert; „diese Welt der Geschichte bietet ein so trostloses Schauspiel dar, daß ich an einem Zwecke, und demnach an einem wahren Grunde der Welt vollends verzweifle. — Die ganze Natur müht sich ab und ist in unaufhörlicher Arbeit begriffen. Auch der Mensch seinerseits ruht nicht; es ist, wie ein altes Buch sagt, alles unter der Sonne so voll Mühe und Arbeit, und doch sieht man nicht, daß etwas gefördert, wahrhaft erreicht werde, etwas nämlich, dabei man stehen bleiben könnte“. Um so energischer erhebt sich alsdann ein Verlangen, den Widersprüchen zu entgehen; in seiner Entwickelung möchte SCHELLING von der bloßen Geistigkeit zur lebendigen Persönlichkeit und von abstrakter Begriffslehre zu einer weltumfassenden Thatsächlichkeit fortschreiten.

Aber diese großen Impulse in wissenschaftliche Arbeit umzusetzen, will ihm nicht gelingen; der Versuch eines Systems wird ein Gewebe von Wunderlichkeiten. Und zwar liegt die Schuld dessen nicht an einzelnen Mißgriffen, sondern an einem innern Widerspruch zwischen Intuition und Methode. Denn die Methode ist keine andere als die der Konstruktion der Wirklichkeit aus einem durch eigene Notwendigkeit fortschreitenden Gedankenprozeß; nur wird diese Konstruktion jetzt auf das religiöse Gebiet übertragen. Die Mythologien und Religionen sollen verstanden werden als Seiten und Stufen eines sich im menschlichen Bewußtsein vollziehenden, aber nicht von ihm hervorgebrachten theogonischen Prozesses; es ist „der letzte Inhalt der Göttergeschichte die Erzeugung, ein wirkliches Werden Gottes im Bewußtsein, zu dem sich die Götter nur als die einzelnen erzeugenden Momente verhalten“. Das ist der Form nach nichts anderes als Rationalismus, zugleich aber wird wiederum das Geistesleben einem, wenn auch idealisierten Naturprozeß aufgeopfert. Aus solchen Widersprüchen muß ein recht sonderbares Ergebnis hervorgehen. So hat denn diese letzte Phase von SCHELLINGS Denken auf das allgemeine Leben keinen Einfluß gewinnen können.

Überblicken wir das Ganze seiner Lebensarbeit, so ist eine unermeßliche Fülle von Belebung und Anregung, eine große Erweiterung

des Horizontes unverkennbar. Aber nur selten kommt es zu einigermaßen fertiger Leistung; alles ist mehr Einfall und Versuch als ernste, durchdringende Arbeit. So konnte auch die Wirkung nicht tief und dauerhaft sein. Das Ganze hat etwas Meteorartiges, es zeigt den hellen Glanz und den überraschenden Eindruck, aber auch die Flüchtigkeit eines Meteors.

γ. Hegel.

In dieser Hinsicht ist Hegel (1770—1831) weit überlegen. Wirkt er doch mit dem ganzen Nachdruck eines geschlossenen Systems, und hat er sich in das Geistesleben des Jahrhunderts so tief eingegraben, daß wir uns von ihm nicht so leicht befreien können, auch wo wir es mit aller Kraft wollen. Wie oft ist Hegel für überwunden und abgethan erklärt, und wie deutlich steht die Kluft vor Augen, die uns von ihm scheidet! Und doch übt er noch immer eine Macht über die Geister und gewinnt immer von neuem Anhänger; sein Einfluß steckt, wenn auch oft unerkannt, tief in unserer Arbeit, in unseren Begriffen. So stehen wir hier vor einem Rätsel: wir werden von Hegel zugleich angezogen und abgestoßen, wir erkennen in ihm sowohl eine bewegende Macht unsers Jahrhunderts als ein Zeichen, dem allgemein widersprochen wird. Sollte ein solches Räthsel nicht zur Lösung reizen?

Bei Hegel gelangt der Kern der spekulativen Konstruktion zu voller Entfaltung und Wirkung: es ist der Denkprozeß selbst, das auf sich selbst gerichtete und mit sich selbst befaßte Denken, nicht seine Bethätigung auf irgend einem besonderen Gebiete, dessen Bewegung die ganze Wirklichkeit hervortreibt und zugleich bei sich festhält. Das Denken ist nicht ein bloßes Anwenden einer Form auf einen ihm fremden Stoff, sondern es giebt keine Realität jenseit seiner Entwickelung, es sind „die notwendigen Formen und eigenen Bestimmungen des Denkens der Inhalt und die höchste Wahrheit selbst". So wächst der Denkprozeß zu einem Weltprozeß, die Logik wird eine kosmische Macht, sie verflicht sich bei Hegel namentlich eng mit einer geschichtlichen Betrachtung der Dinge und erhält dadurch eine anschauliche Gegenwart. Es scheint nichts verloren zu gehen, wenn sich alle bunte Fülle der Wirklichkeit in ein Gewebe reiner Begriffe verwandelt.

Einen solchen Versuch kann Hegel aber nicht wohl unternehmen ohne unsere Denkarbeit über alle Besonderheit menschlicher Art hinaus zu absoluter Giltigkeit zu erheben. Es soll und kann das dadurch geschehen, daß wir uns mutig und kräftig genug zeigen,

alles eigene Meinen und Belieben abzustreifen, uns ganz in ein sachliches Denken zu versetzen und allein seiner Notwendigkeit zu folgen. Alsdann fallen alle Schranken, und die menschliche Vernunft darf sich eins mit der göttlichen wissen. Ohne einen solchen Glauben giebt es nach Hegel keine Energie der philosophischen Arbeit: „Der Mut der Wahrheit, Glaube an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung des philosophischen Studiums; der Mensch soll sich selbst ehren und sich des Höchsten würdig achten. Von der Größe und Macht des Geistes kann er nicht groß genug denken. Das verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, welche dem Mut des Erkennens Widerstand leisten könnte; es muß sich vor ihm aufthun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen."

Die Verwandlung der Wirklichkeit in reines Denken vollzieht sich aber näher so, daß die Begriffe in sich selbst Widersprüche enthüllen, die zu ihrer Auflösung und zur Schöpfung neuer Begriffe treiben; diese aber erfahren dasselbe Schicksal, und so geht die Bewegung weiter und weiter, bis alles Fremde unterworfen, alles Dunkel in Licht, alle Voraussetzung in begründete Einsicht verwandelt ist. Wenn demnach die Methode als die eigene Bewegung des Begriffes erscheint, so ist es namentlich das in diesem enthaltene Negative, durch das er sich selbst weiter leitet. Denn in Wahrheit ist jeder Begriff eine „Einheit entgegengesetzter Momente", und es sind „alle Dinge an sich selbst widersprechend". Dieser Widerspruch aber muß sich entwickeln und in seiner Fortbewegung von Stufe zu Stufe einen immer größeren Reichtum des Inhalts erzeugen, bis endlich der Geist alles als sich selbst angehörig erfaßt und zugleich den abschließenden Gipfel vollen Selbstbewußtseins erreicht hat.

In dieser Bewegung ist jede Stufe nur ein Durchgangspunkt; nichts Einzelnes kann sich absondern und festlegen, ohne sofort der Erstarrung und Unwahrheit zu verfallen. Gerade in dem Augenblick, wo etwas die höchste Reife seiner Ausbildung erreicht, beginnt auch sein Untergang. So wird hier das Leben ein unablässiges Sterben. Aber das Sterben ist kein völliges Vergehen, das äußere Verschwinden kein gänzliches Erlöschen. Denn was sein besonderes Sein aufgeben muß, das bleibt erhalten als ein Stück, ein Moment der höhern Stufe, es ist in ihr in positivem Sinne „aufgehoben"; das Einzelne erliegt den Lebensfluten des gewaltigen Prozesses nur, um ein neues, unvergängliches Sein innerhalb des Ganzen wiederzufinden. So bleibt der Sieg immer dem Leben, aber die Vernichtung, die er unablässig fordert, ergiebt eine erschütternde Tragik.

Die energische Durchführung dieses Verfahrens erzeugt ein durchaus charakteristisches Bild unserer Wirklichkeit. Nicht nur ist alles in Fluß, ohne deswegen in ein bloßes Nichts zu zerrinnen, es ist hier alles miteinander verkettet und erschließt seinen Sinn und Wert erst aus den Beziehungen und Zusammenhängen. Es ist überall der Kampf und Zusammenstoß, der weiterführt, nicht eine ruhige Ansammlung; zu höchster Spannung und Bethätigung wird alles Leben aufgeboten. Alles, was äußerlich und sinnlich dünkt, wird jetzt erkannt als bloße Erscheinung des Geistes für den Geist; nirgends kann demnach das Materielle auch für das Handeln einen selbständigen Wert erlangen. Durchgängig ist die geistige Arbeit auf ihre eigenen Kräfte gestellt und über die Interessen des bloßen Menschen wie das Vermögen des unmittelbaren Seelenlebens weit hinausgehoben; im eigenen Kreise empfindet hier der Mensch das Wirken einer höhern Gewalt. Alles Geistige aber konzentriert sich in dem Denken mit seinen Begriffen; es heißt daher überall die Komplexe auf einen zusammenhaltenden Begriff zu bringen, mit Einer aufhellenden Idee das ganze Gebiet zu durchleuchten. Diese Ideen sind es, welche den Kern und die bewegende Macht der Geschichte bilden. Die verschiedenen Gebiete aber fügen sich wieder in einen großen Zusammenhang und erscheinen als Stufen und Darstellungen einer einzigen Wahrheit. So wird in einer großartigen Vergeistigung des Stoffes alles zusammengedrängt und miteinander verbunden; die ganze Weite des Lebens ist hier aus Einem Guß gestaltet. Über aller Hast der Bewegung aber schwebt die Einheit der Betrachtung, bei der sich der ungestüme Drang in die Ruhe eines Lebens unter der Form der Ewigkeit verwandelt.

Dieser Prozeß ist in erster Linie eine Sache der geistigen Kraft, nicht der moralischen Gesinnung. Aber es fehlt ihm keineswegs ein moralisches Element, es liegt in jener Hingebung an die objektive Wahrheit, die Bewegung der Ideen, welche unbekümmert um das Wohl und Wehe der Individuen nur ihren Weg verfolgen, sich selbst entwickeln und ausleben. Sie bedienen sich des Menschen auch gegen sein Wissen und Wollen; er muß ihnen auch da als Werkzeug dienen, wo er seinen eigenen Zwecken nachgeht und nur seine Leidenschaften befriedigen möchte. „Die Leidenschaften zerstören sich gegenseitig; die Vernunft allein wacht, verfolgt ihren Zweck und macht sich geltend.“ Die Ideen aber in den eigenen Willen aufzunehmen, das erhebt zu wahrer Größe; das bedeutet eine echte, nicht bloß subjektive Sittlichkeit.

Die Ausarbeitung dieser Gedanken ist freilich auf den verschie-

denen Gebieten recht ungleichartig. Die Natur bleibt auch hier das Stiefkind, und auch mit dem individuellen Seelenleben vermag Hegel nicht viel anzufangen. Seine Stärke liegt entschieden auf dem geschichtlich-gesellschaftlichen Gebiet; das Streben des 19. Jahrhunderts nach dieser Richtung erhält hier zweifellos den bedeutendsten spekulativen Ausdruck.

Hegels Staatslehre bringt seine Grundtendenz zu besonders klarer Entfaltung. Wie sein allumfassender Denkprozeß alles Einzelne dem Ganzen einordnet, so steht ihm auch der Staat als Gesamtwerk durchaus vor dem Individuum. Wohl findet er das Wesen des neuen Staates darin, „daß das Allgemeine verbunden sei mit der vollen Freiheit der Besonderheit und dem Wohlergehen der Individuen“, aber dabei bleibt die Überlegenheit des Allgemeinen unangetastet, und der Gegensatz zum Rechts- und Freiheitsstaat der Aufklärung ist augenscheinlich. Ferner ist Hegel ganz davon durchdrungen, daß alles Große nicht bloße Massenwirkung, sondern das Werk einzelner hervorragender Individuen ist; aber diese Individuen werden ihm von der Zeit erzeugt und geben nicht in ihrer Innerlichkeit dem Leben eine neue Wendung; sie bringen nur zu voller Bewußtheit, was im Ganzen der Gemeinschaft aufstrebt: „In der öffentlichen Meinung ist alles Falsche und Wahre, aber das Wahre in ihr zu finden, ist Sache des großen Mannes. Wer was seine Zeit will und ausspricht, ihr sagt und vollbringt, ist der große Mann der Zeit“.

Zugleich kämpft Hegel mit aller Energie gegen die eingewurzelte Neigung, an dem Staat eine bloß subjektive Kritik zu üben und mit Vorliebe bei den Mißständen zu verweilen, welche unter menschlichen Verhältnissen nicht zu vermeiden sind. Vielmehr gilt es, sich in das innere Leben und Wesen des Ganzen zu versetzen und von ihm her alle Äußerungen zu verstehen. Wie überhaupt die vernünftige Einsicht eine Versöhnung mit der Wirklichkeit vollzieht, so gilt es auch den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen. Die Aufgabe der Philosophie besteht hier wie überhaupt nicht darin, zu belehren, wie die Welt sein soll, sondern das Vernünftige als wirklich und das Wirkliche als vernünftig zu erkennen. Bildet doch die philosophische Betrachtung durchgängig nicht den Anfang, sondern den Abschluß einer geschichtlichen Kulturarbeit. „Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. — Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“

So vereinigt sich alles zur Hochschätzung, ja Verehrung des

Staates; Hegel hat in Wahrheit vom Staat größer zu denken und ihm größere Aufgaben zuzutrauen gelehrt. Aber er trägt auch ein gutes Stück Schuld an der Überspannung der Staatsidee. Wer wie er im Staate den „göttlichen Willen als gegenwärtigen, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltenden Geist“ sieht, der muß ihn als ein „Irdisch-Göttliches“ verehren, der kann nirgend Grenzen des Staates anerkennen.

Auch die nähere Ausführung läßt überall die leitenden Grundanschauungen deutlich durchblicken. So sucht Hegel stets die Macht des Gegensatzes im Zusammenleben aufzuweisen. Er versteht z. B. die Strafe als die Negation der Negation der Rechtsordnung, welche der Verbrecher verübt hat; er erkennt in der Liebe zugleich ein Aufgeben des eigenen Seins und ein Wiedergewinnen eines neuen Seins durch die Selbstverneinung; er verteidigt aber auch — entgegen dem allgemeinen Strome der Philosophie — den Krieg als ein unentbehrliches Mittel, „damit die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen das Festwerden der endlichen Bestimmtheiten erhalten wird“.

Sein Regierungsideal ist die Herrschaft der Intelligenz, wie sie durch ein philosophisch gebildetes, von geistigen Interessen erfülltes Beamtentum geübt wird. Die Volksvertretung hat nicht die Aufgabe, in die Staatsgeschäfte einzugreifen, sondern die andere, die Regierung zur Darlegung ihres Verfahrens anzuhalten und dadurch das ganze Staatsleben auf eine höhere Stufe der Bewußtheit zu heben.

Der einzelne Staat bildet aber für Hegel keinen fertigen Abschluß, er mündet ein in den weltgeschichtlichen Prozeß. Immer ist Ein Volk der Hauptträger der jeweiligen Entwickelung, jedes Kulturvolk hat seinen Welttag. Aber es hat diese Stellung nur eine bemessene Zeit und muß dann die Fackel einem andern übergeben. Alle Leistungen der einzelnen Völker und Zeiten dienen einer einzigen großen Idee, der Entwickelung des Geistes zum Bewußtsein seiner Freiheit; in allem Aufbauen und Zerstören vollzieht sich nichts anderes als ein Sichselbstfinden, ein Zusichselbstzurückkehren des Geistes. Eine solche, allen Inhalt des Lebens einschließende Freiheit ist grundverschieden von der bloß natürlichen und subjektiven Freiheit des Anfanges; jene zu erreichen kostet unsägliche Arbeit. Denn „die Entwickelung, die in der Natur ein ruhiges Hervorgehen ist, ist im Geist ein harter unendlicher Kampf gegen sich selbst. Was der Geist will, ist, seinen eigenen Begriff zu erreichen, aber er selbst verdeckt sich denselben, ist stolz und voll von Genuß, in dieser Entfremdung seiner selbst“. „Die Entwickelung ist auf diese Weise nicht das harm-

und kampflose bloße Hervorgehen, wie die des organischen Lebens, sondern die harte unwillige Arbeit gegen sich selbst.“

Wie nun die einzelnen Kulturepochen Abschnitte und Stufen dieser weltgeschichtlichen Bewegung bilden, das ist von Hegel mit großer Konzentrationskraft, aber auch großer Gewaltsamkeit durchgeführt und bis zur Gegenwart verfolgt, in der er den siegreichen Abschluß des Ganzen, das volle Selbstbewußtsein des Geistes, erreicht findet. Er schließt mit der freudigen Überzeugung: „Die Entwickelung des Prinzips des Geistes ist die wahrhafte Theodicee, denn sie ist die Einsicht, daß der Geist sich nur im Elemente des Geistes befreien kann, und daß das, was geschehen ist und alle Tage geschieht, nicht nur von Gott kommt, sondern Gottes Werk selber ist.“

Die Höhe des Geisteslebens findet Hegel im Reich des absoluten Geistes, das sich ihm in die Gebiete der Kunst, Religion und Philosophie gliedert. Der Inhalt ist überall dieselbe Wahrheit: das sich selbst durch die Bewegung Finden und Aneignen des Geistes; aber die Kunst giebt diese Wahrheit in der Form der sinnlichen Anschauung, die Religion in der der Vorstellung, die Philosophie in der des reinen Begriffes. Überall wird damit der Gedankengehalt die Hauptsache: im Kunstwerk gilt es eine leitende Idee zu suchen, und in der Religion wird die Verwandlung in ein unbestimmtes Gefühl aufs strengste abgewiesen: „Der wahre Nerv ist der wahrhafte Gedanke; nur wenn er wahr ist, ist das Gefühl auch wahrhafter Art.“ Sodann erlangt hier wie da das Ganze eine eigentümliche Gestalt durch die weltgeschichtliche Betrachtung, welche die Gegenwart als den Höhepunkt und Zusammenschluß der großen durch den Gegensatz fortschreitenden Bewegung versteht. Der Religion kann Hegel einen eigentümlichen Inhalt geben aus der sein ganzes System durchwaltenden Idee von dem Aufgehen des Einzelnen in das Ganze des Denkprozesses und dem Neuwerden aus ihm. Er weiß das Leben und Wirken der Religion in mächtiger Sprache zu schildern: „In dieser Region des Geistes strömen die Lethefluten, aus denen Psyche trinkt, worin sie allen Schmerz versenkt, alle Härten, Dunkelheiten der Zeit zu einem Traumbild gestaltet und zum Lichtglanz des Ewigen verklärt“. Aber er verfällt in Künstelei, wenn er diese Religion des absoluten Denkprozesses als identisch mit dem Christentum zu erweisen sucht.

Den höchsten Gipfel bildet die reine Philosophie, die Philosophie des Wissens als „der sich in Geistesgestalt wissende Geist oder das begreifende Wissen“. Sie ist aber nicht noch etwas Besonderes neben ihrer Geschichte, sondern nichts anderes als deren Bewegung selbst, ihre in Eins zusammengefaßte und vom Gedanken durchleuchtete Be-

wegung. Die Lehren der einzelnen Philosophen sind nicht Ansichten und Einfälle der bloßen Individuen, sondern Stufen eines einzigen großen Gedankenlaufes. Alles hat hier seinen sichern Platz, alles erwächst aus dem Ganzen und mündet in das Ganze. Bei den einzelnen Denkern fügen sich alle einzelnen Lehren unter Eine Centralidee und gewinnen erst damit einen Wert. Der Fortgang dieser Bewegung steht wieder unter dem Gesetz des Gegensatzes, des Aufsteigens durch These und Antithese; auch hier ist der Kampf der Vater der Dinge. Die Gegenwart aber bildet die vollendende Höhe, aus der betrachtet sich alles Frühere aufhellt und jedes Besondere sein Recht zu erkennen giebt; jetzt erscheint das Ganze als ein „in sich zurückkehrender Kreis, der seinen Anfang voraussetzt und ihn nur im Ende erreicht“. So kann nun die Hast des Fortschreitens sich in die Ruhe und Seligkeit einer allumfassenden Betrachtung verwandeln.

Der mächtige Eindruck der Philosophie Hegels beruht namentlich auf dem Zusammenwirken eines festen, scheinbar mit ehernen Klammern zusammengehaltenen Systems und einer reichen, an vielen Punkten mit ursprünglicher Kraft durchbrechenden Intuition; um auch diese zur Darstellung zu bringen, haben wir ihn besonders oft mit seinen eigenen Worten reden lassen. So wird auch die Beurteilung zunächst von der Frage abhängen, ob das System und die Intuition eine innere Einheit bilden. Diese Frage aber ist ohne Zweifel zu verneinen. Die Intuition ist hier nicht eine Ausführung und Ergänzung des Systems, sondern sie zeigt eine andere, ungleich gehaltvollere, den ganzen Menschen umfassende Grundanschauung. Das System, streng auf seine eigentümliche Leistung zurückgeführt, bietet nichts anderes als ein Denken des Denkens, eine Projektion der Formen und Kräfte des Denkens ins große All, eine Verwandlung der ganzen Wirklichkeit in ein Gewebe logischer Beziehungen. Das aber kann nicht geschehen ohne eine Zerstörung aller Unmittelbarkeit, eine Austreibung aller seelischen Innerlichkeit und damit alles Inhalts. Es steht in schroffem und unhaltbarem Widerspruche mit jenem Hauptzuge, wenn überhaupt eine Sphäre der Gesinnung, eine seelische Tiefe, ein Gebiet ethischer Werte anerkannt wird; in Wahrheit müßte alles Derartige vor jenem logischen Getriebe verschwinden, müßte das Leben so ganz darin aufgehen, daß für irgend welches innere Erleben des Prozesses, eine Verwandlung in Eigentum und Gesinnung nicht der mindeste Platz bliebe. Der Fortgang des Denkprozesses müßte also mehr und mehr allen Inhalt wie alles Eigen-

leben verzehren und aus dem Menschen immer mehr ein seelenloses Werkzeug eines intellektuellen Kulturprozesses machen. Eine solche Tendenz wirkt ohne Zweifel bei HEGEL; soweit sie Boden gewinnt, siegt die leere Form, die Abstraktion, die Seelenlosigkeit.

Aber ihr wirkt in dieser Philosophie unablässig entgegen eine reiche Intuition des ganzen Menschen, welche aus einer großen Zeit schöpft und den ganzen Inhalt der weltgeschichtlichen Erfahrung in einen eigenen Gewinn verwandelt. Die Begriffsarbeit erscheint hier nicht als ein allverzehrender Moloch, sondern als eine freundliche Macht, welche dem Leben zur Herausarbeitung seines Inhalts verhilft, selbst aber ein Glied weiterer Zusammenhänge bildet. So ist z. B. der Kunstphilosophie HEGELS der unermeßliche Reichtum unserer klassischen Litteratur stets gegenwärtig, so erwärmt und beseelt sich die Religionsphilosophie durch das Christentum, so erfüllt der moderne Kulturstaat die politischen Begriffe, so ist überall da HEGELS Denken groß und eindringlich, wo eine lebendige Anschauung der geistigen Wirklichkeit der bloßen Begriffsbewegung die Wagschale hält. Die Intuition aber zieht einen großen Gewinn aus der Begriffsarbeit, indem sie damit geklärt und zu einem großen Ganzen verbunden wird.

Wo hingegen dem Denker die Intuition versagt, wie in manchen Partien der Logik und der Psychologie, namentlich aber gegenüber der Natur, wo also das Vermögen der Begriffskonstruktion allein auf sich selbst angewiesen ist, da wird HEGEL formal, leer, unerträglich; die trotzdem aufrecht erhaltenen Ansprüche müssen zur schärfsten Ablehnung reizen. Erscheint hier doch mit einleuchtender Klarheit, wir wenig die Schraube des Begriffes zu leisten vermag, wenn sie keinen Widerhalt an einem Stoffe findet, sondern in leerer Luft arbeiten soll.

So erscheint bei HEGEL ein schwerer Widerspruch: der Fortgang der Arbeit muß eben das zerstören, an dessen Bestehen die eigene Größe der Arbeit gebunden ist. Der Widerspruch kommt bei dem Denker selbst nicht zum Ausbruch, weil seine Persönlichkeit immer wieder ein leidliches Gleichgewicht zwischen Methode und Intuition herzustellen weiß. Aber jenseit der Person und ihres Werkes mußte der Konflikt alsbald entbrennen, damit aber das Ganze auseinanderbrechen.

Jener auf sich selbst gestellte Denkprozeß bedeutet in Wahrheit nicht sowohl eine Kraft des Aufbaues als der Zerstörung, er erschöpft durchaus nicht die Tiefe und das Leben der Geisteswelt. Aber daß sich der Denkprozeß bis zu einem gewissen Grade vom übrigen Leben ablösen, gleichgiltig gegen allen Inhalt werden und aus seinen

eigenen bloßen Formen, der Beweglichkeit seiner Begriffe, der Konsequenz seiner Schlüsse eine große Macht üben, Leidenschaften entzünden, eine gewisse Wirklichkeit erzeugen kann, das bleibt eine unbestreitbare Thatsache. Und diese Thatsache hat Hegel mit überwältigender Anschaulichkeit vor die Augen gerückt. Nur ist die Frage, ob jene Emancipation des Denkprozesses, jene Erhebung zu einer völlig selbständigen Potenz nicht eine ungeheure Gefahr und Irrung bedeutet, ob sie uns nicht in ein Reich der Schatten und Schemen lockt, ob in ihr nicht eine dämonische, gegen Gutes und Böses gleichgiltige, jeder Gesinnung dienstwillige Macht aufsteigt, die zu bannen und einem größern wie gesichertern Ganzen des Lebens einzufügen, der Mensch mit aller Kraft zu kämpfen hat.

Aber wenn selbst in dem Verfehlten des Unternehmens sich Hegel eine gewaltige Größe unmöglich abstreiten läßt, er hat inmitten alles Problematischen allgemeinere Wahrheiten zur Geltung gebracht, deren Anerkennung sich auch die Gegner nicht entziehen können. Es wirkt aus ihm mit unwiderstehlicher Kraft die Idee eines allumfassenden, alle Gebiete gleichartig gestaltenden Systems; es wirkt der Gedanke einer unaufhörlichen Bewegung des Lebens mit der Flüssigkeit aller einzelnen Größen und ihrer Bedingtheit durch den Lauf des Ganzen; es wirkt von hier mit besonderer Eindringlichkeit die große Idee einer allem subjektiven Meinen und Mögen überlegenen Macht der sachlichen Wahrheit, eines Schaffens und Kämpfens geistiger Potenzen jenseit der individuellen Interessen; es wirkt der Gedanke der ungeheuren Macht der Negation in unserm Leben, der aufrüttelnden und forttreibenden Kraft des Widerspruches, des Hindurchgehens der geistigen Bewegung durch den Gegensatz. Alle diese Ideen sind höchst fruchtbarer Art; müßte nicht eine Gedankenwelt kläglich verarmen, die auf sie verzichten wollte? Und Hegel hält sie uns vor nicht durch die Entwerfung eines bloßen Programms, sondern durch das Ganze einer festgegliederten und streng geschlossenen Arbeit. Müssen wir aber zugleich bei der Ablehnung seines Grundgedankens verharren, so ist der Widerspruch des Gesamteindruckes augenscheinlich; Fruchtbares und Verkehrtes, Notwendiges und Unhaltbares scheint unzertrennlich verquickt; kein Wunder, daß wir uns zugleich angezogen und abgestoßen fühlen.

Hegel hat den Widerspruch, die innere Dialektik der Begriffe, in den Mittelpunkt der Denkarbeit gestellt; die Macht dieser Dialektik hat auch er selbst in seiner Wirkung erfahren müssen. Seine Absicht war ohne Zweifel, durch die Aufhellung und Zusammenfassung der weltgeschichtlichen Bewegung befestigend, beruhigend, versöhnend zu

wirken; so wie das System sich unmittelbar giebt, mit seiner Tendenz, das Wirkliche als vernünftig, und das Vernünftige als wirklich zu erweisen, trägt es ein durchaus konservatives Gepräge. Thatsächlich aber hat es die gewaltigsten Leidenschaften entzündet und die radikalsten Bewegungen hervorgerufen, vornehmlich in religiösen, politischen, sozialen Dingen; es ist die größte geistige Kraft des Radikalismus unsers Jahrhunderts. Wie erklärt sich ein solcher Widerspruch zwischen Wollen und Wirken?

Vor allem ohne Zweifel daraus, daß ein Widerspruch im eigenen Wesen steckt. Es bringt ihn mit besonderer Anschaulichkeit die Geschichtsphilosophie zur Erscheinung: sie enthält gleichzeitig eine Tendenz zum Stabilismus eines letzten Abschlusses und zum Relativismus eines unaufhörlichen Fortgehens, sie kann ohne Selbstzerstörung keine dieser Tendenzen aufgeben. Die Unermeßlichkeit des Denkprozesses verlangt einen unaufhörlichen Fortgang in der Zeit, unmöglich kann in einem besondern Zeitpunkt die Bewegung aufhören. So müßte sich auch die Gegenwart als ein bloßes Glied der endlosen Kette verstehen und darauf gefaßt sein, all ihr Streben gemäß dem Gesetz des Widerspruches in das Gegenteil umschlagen zu sehen. Aber diese Folgerung kann Hegel unmöglich zulassen, er würde damit den Kern seines Systems und das Recht einer spekulativen Betrachtung preisgeben. Denn diese kann offenbar nur bestehen bei einem Überblicken der ganzen Bewegung; wie sollte aber ein solches möglich sein ohne ein Heraustreten aus dem Gebiet des Werdens in das eines ewigen Seins, ohne eine Versetzung in ein Reich absoluter Wahrheit? Ein letzter Abschluß ist daher für Hegel unentbehrlich, wenn seine Philosophie mehr sein soll als ein bloßer Durchblick aus einer flüchtigen Zeitlage. So behaupten sich beide Tendenzen gegeneinander, eine Ausgleichung ist in diesen Zusammenhängen unmöglich, notwendig muß die eine die andere zurückdrängen. In der Gesinnung des Urhebers siegte die konservative Tendenz, und es ergab sich damit eine ruhige Kontemplation der Dinge; bei den Nachfolgern siegt, gemäß dem Hauptzuge der Zeit, die radikale; nun erwächst eine stürmische Bewegung mit einem unbegrenzten Relativismus. Hier wird die Wahrheit durchaus ein Kind der Zeit, sie dient allein den Notwendigkeiten des Lebens mit ihren wechselnden Bedürfnissen.

Aber mochte die Bewegung zum Radikalismus im Systeme selbst angelegt sein: daß sie so rasch hervorbrach, war die Folge einer veränderten Zeitlage. Eben um die Zeit des Todes Hegels vollzieht sich eine große Wendung des allgemeinen Lebens zu den Problemen des unmittelbaren Daseins und demgemäß eine Wendung der Philo-

sophie vom Idealismus zum Realismus. Bis zu Hegel war das Interesse ganz beherrscht von den Fragen der innern Bildung, nur die Teilnahme an dem Geistesleben gab hier dem Menschen einen Wert. Nunmehr dagegen wird der Mensch des unmittelbaren Daseins, der Mensch, wie er leibt und lebt, zur Hauptsache; aus seinem Verhältnis zur Umgebung erwachsen große Aufgaben und Verwickelungen, sein Sinnen und Streben wird so sehr davon erfüllt, daß die Welt der Vernunft und Spekulation verblaßt und, wenn nicht ganz verschwindet, so zum bloßen Hintergrunde des Lebens wird. Erhält sich in solchen Zusammenhängen die Hegelsche Denkweise, so wird sich das Individuum jener gewaltigen intellektuellen Bewegung bemächtigen und ihre Steigerung des logischen Vermögens, ihre Beweglichkeit der Begriffe, ihre Auflösung alles Stoffes, ihr Fortschreiten durch den Widerspruch zur Erhöhung der eigenen Macht benutzen; alsdann kann es sich zutrauen, die Dinge nach seinem Belieben so oder so zu wenden, nun dünkt sich die freischwebende Reflexion aller sachlichen Bindung überlegen, nun erfolgt ein Umschlag zur Philosophie der gleichberechtigten „Standpunkte“ und „Gesichtspunkte“, ein Umschlag zu einer modernen Sophistik, wie auch die alte Sophistik aus dem Hegel verwandten System Heraklits hervorwuchs.

Wenn ferner mit jener großen Umwälzung der Zeit die bis dahin von der spiritualistisch gerichteten Geistesarbeit so stark herabgesetzten materiellen Interessen um so stärker hervorbrechen, so können sie den stattlichen von jenem System entwickelten Gedankenapparat, das ganze Rüstzeug logisch-dialektischer Methode an sich reißen und für ihre Zwecke verwerten; so vollzieht sich z. B. in der sozialdemokratischen Theorie ein Umschlag der Geschichtsphilosophie ins Materialistische. Ohne die von Hegel entlehnten Waffen hätte nun und nimmer der wirtschaftliche Materialismus eine solche Macht erlangt.

So hat in der That Hegel die zerstörende Macht der dialektischen Methode mit besonderer Stärke an sich selbst erfahren. Von Anfang an wirkten in seiner Gedankenwelt dämonische Mächte, aber es bändigte sie einstweilen die geistige Kraft und auch die friedliche, fast spießbürgerliche Persönlichkeit des Mannes; auch lag das Reich ihres Wirkens jenseit der Bedürfnisse und Leidenschaften des unmittelbaren Daseins; es war ein Kampf der Geister im reinen Äther der Gedanken. Aber mit Hegel selbst schwand jene Bindung; die dämonischen Mächte zerrissen den bisherigen Zusammenhang und verfolgten rücksichtslos nur ihre eigene Bahn. Zugleich aber stiegen sie von jener Höhe herab in das unmittelbare Dasein, verschmolzen mit seinen Interessen und ergossen ihre Leidenschaft, ihren unbegrenzten Lebens-

durst in seine Bewegungen. Unter den dadurch erweckten Problemen steht unsere eigene Zeit. Wird sie stark genug sein, jene dämonischen Mächte zu bändigen und ihren Wahrheitsgehalt ins Gute zu leiten?

b. Der Rückschlag gegen die Vernunftsysteme. Schopenhauer.

Auf dem eigenen Boden der spekulativen Philosophie erwächst ein Rückschlag gegen den Rationalismus in Schopenhauer (1788—1860), namentlich erscheint hier ein durchgehender Gegensatz zur Hegelschen Denkart. Bei Hegel ein Ausspinnen des Denkprozesses mit seinen endlosen Verkettungen, bei Schopenhauer eine Hingebung an die unmittelbare Empfindung und Anschauung; dort die Dinge gegen die nächste Erscheinung weit umgewandelt, hier ein ungehemmtes Wirken und volles Ausklingen des ersten Eindrucks; dort das Geistesleben ein kräftiges Schaffen und Gestalten, hier ein reines Anschauen, ein weiches Fühlen und Leiden; der Mensch dort über alle natürliche Umgebung weit hinausgehoben, hier in Einer Reihe mit den anderen Wesen, ein Glied der großen Natur; dort eine entschiedene Wendung aller Erfahrungen ins Positive, hier eine ebenso entschiedene ins Negative. Aber wenn bei Schopenhauer eine Annäherung an das Weltbild der Erfahrung und an das unmittelbare Dasein erfolgt, in seinem Kern bleibt auch hier das Schaffen spekulativer Art. Auf ein Durchschauen des Weltprozesses wird keineswegs verzichtet, eine große innere Wendung soll sich vollziehen, und bei den Problemen dieser Wendung erscheint der Mensch wieder im Mittelpunkt der Dinge. In unserm Handeln, so scheint es, faßt sich die ganze Welt zusammen, und es liegt hier die Entscheidung über das Schicksal des Alls.

Schopenhauers Ausgangspunkt ist der Kantische Gedanke von dem phänomenalen Charakter aller Erkenntnis; er will diesen Gedanken noch konsequenter durchführen, indem er das Ding an sich aus dem Erkennen überhaupt entfernt; lediglich mit Erscheinungen hat dieses zu thun und kann aus eigenem Vermögen ihr Gebiet nie überschreiten. Um so notwendiger ist es, in anderer Weise, durch ein unmittelbares Erfassen, für eine Realität zu sorgen. Als solche aber ergiebt sich der Selbstanschauung, die sich alsbald zur Weltanschauung erweitert, ein dunkles, triebhaftes, rastlos fortstrebendes Wollen, ein unbedingter Wille zum Leben. Daß in diesem Wollen, nicht im Erkennen, der Kern des Lebens und die bewegende Kraft des Strebens liegt, das stellen tausendfache Erfahrungen des menschlichen Kreises wie der großen Natur aufs deutlichste vor Augen. Wird doch selbst auf der

Höhe wissenschaftlicher Arbeit das Erkennen sofort aus seiner Bahn gelenkt, wenn sich Interessen des Willens einmischen. Das Wollen aber wird nicht durch den Gedanken eines Zieles bewegt, sondern es wirkt unbekümmert um den nähern Inhalt des Lebens aus blindem Drange; es will vor allem leben, sich behaupten, es hat keine Grenzen, kein Ende. Damit ein unersättliches Hasten und Jagen, ein Hinausstreben über jeden erreichten Ruhepunkt. In der Enge des Daseins stoßen dabei die Wesen hart aufeinander; da sich jedes rücksichtslos behauptet, so müssen sie sich zerfleischen und vernichten; jedes einzelne befindet sich in unablässiger Gefahr und muß sich immerfort zahlloser Feinde erwehren. Und dieses Leben, an das wir uns mit so ungestümem Drange klammern, und das uns in so peinliche Aufregung versetzt, bietet nirgends einen positiven Gewinn. Real ist im Grunde nur der Schmerz; was wir als ein Gut bezeichnen, wie z. B. die Gesundheit, ist im Grunde lediglich eine Befreiung von ihm, es wird uns langweilig, wenn es uns allein beschäftigen soll.

Das Leid wird aber um so stärker, je höher ein Wesen steht, es ist am stärksten daher beim Menschen. Während sonst der Intellekt ein bloßer Diener des Willens bleibt, hat sich in seinem Intellekt der Wille ein Licht angezündet, das ihn selbst beleuchten kann; das Leben wird hier zu voller Bewußtheit erhoben, und die Welt kann sich in reine Anschauung verwandeln. Aber diese Erhöhung dient zunächst nur zur Steigerung des Leides. Die Feinheit der Organisation schärft seine Empfindung, und der menschliche Verstand läßt alle Möglichkeiten mit ihren Sorgen ausdenken und das Leid tausendfach im voraus erleben. Auch das moralisch Böse wächst, indem sich hier die natürliche Selbstsucht zur Schlechtigkeit und Bosheit steigert. Dazu die Thorheit und Eitelkeit, die das Streben auf die nichtigsten Dinge richtet, am meisten sich darum bemüht, das Individuum in der Meinung anderer zu erhöhen. Dabei ist eine innere Wandlung, eine moralische Läuterung unerreichbar. Denn alles Streben entspringt aus einem unwandelbaren Charakter; Erziehung und Erfahrung kann die Erscheinung dieses Charakters ändern, nicht aber ihn selbst umbilden.

So ein überaus trübes, ein hoffnungsloses Bild vom Menschen und der ganzen Wirklichkeit. Unsägliche Arbeit und Sorge, und nirgends ein reiner Ertrag; der Schmerz, aber nicht die Würde eines Trauerspiels. Eine solche Lage durch ein allmähliches Fortschreiten oder durch Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse heben zu wollen, ist eine Utopie; die Geschichte wie die Gesellschaft bringen mehr eine Summierung der Unvernunft als der Vernunft; so verlieren

sie hier die Bedeutung, die ihnen sonst das Streben unsers Jahrhunderts zuspricht.

Trotzdem ergiebt sich der Philosoph nicht endgiltig in jene Lage; er glaubt, zunächst eine Milderung, schließlich eine Befreiung von allem Leide zeigen zu können. Eine Milderung verheißen Kunst und Wissenschaft. Indem sie das Dasein in reine Anschauung verwandeln, uns in ein kontemplatives Verhalten zu den Dingen bringen, erfüllen sie uns ganz mit dem Objektiven ihres Bestandes; damit aber wird die Unruhe des Wollens beschwichtigt, es schweigen die Leidenschaften, es erlischt das selbstische Interesse. Zugleich aber erlischt auch der Schmerz, den sie mit sich brachten. Nichts anderes als vollkommene Objektivität ist die Genialität, in dem „Ernst, der in das Objektive fällt", besteht das Wesen des Genies, das Schopenhauer mit glänzenden Farben, aber auch nicht ohne die der Romantik eigentümliche Überhebung und Selbstbespieglung schildert. Kunst und Wissenschaft haben hier Sinn und Fassung gegen Hegel völlig geändert: ward bei diesem überall die Idee, der Begriff gesucht, so liegt jetzt alles an der unmittelbaren, begriffslosen Anschauung. Solche Schätzung des intuitiven Elementes giebt der Wissenschaft selbst einen künstlerischen Charakter; stand unter den Künsten bei Hegel die Poesie im Mittelpunkt, so wird jetzt zur Kunst der Künste die Musik, da sie den Willen selbst unmittelbar ausspricht, aber zugleich von seiner Qual befreit.

Aber das alles gewährt nnr eine Milderung, keine Aufhebung des Elends, auch ist es kein Weg, der immer und allen offen steht. Einen solchen bildet allein das echte, wesenergreifende Mitleid mit allem, was da lebt und leidet, nicht nur den Menschen, sondern allen empfindenden Wesen. Denn wenn solches Mitleid uns die Schicksale der Anderen mit voller Schwere als eigene fühlen läßt, so muß die Größe des Leides unerträglich werden und uns alle Lust am Leben nehmen. Dürfen wir das Leben einer von glühenden Kohlen bedeckten Kreislinie vergleichen mit einigen kühlen Stellen, so mag der Einzelne für sich gerade diese Stellen zu erwischen hoffen. Sobald er aber alle anderen Wesen in sein Empfinden einschließt, in allem sich selbst findet, muß alle Hoffnung erlöschen. Nun wird der Wille in sich gehen und statt der Bejahung eine Verneinung vollziehen; dann wird dieses ganze Dasein zusammenbrechen, da es ja alle Wirklichkeit dem ungestümen Lebensdrange des Willens verdankt. Damit ist die große Erlösung vollbracht, eine volle Ruhe und Stille erreicht, die aber nur dem ein leeres Nichts dünken kann, der diese nächste Welt des Scheines zum Maß aller Wirklichkeit macht.

Eine Würdigung SCHOPENHAUERS wird vor allem die große Selbständigkeit des Mannes anzuerkennen haben. Seine Eigentümlichkeit zeigt einen scharfen Gegensatz zum Hauptzuge nicht nur seiner Zeit, sondern der ganzen modernen Welt; er mag die Nichtbeachtung durch die Umgebung schmerzlich und bitter empfinden, er verschmäht jegliche Akkommodation. Lange hatte es die Philosophie für ihre Aufgabe gehalten, möglichst viel Vernunft in der Wirklichkeit aufzuzeigen und dem Menschen sein Leben möglichst annehmbar darzustellen; nun wird vielmehr die Unvernunft in den Dingen aufgesucht, und es erlangen damit bisher stark vernachlässigte Seiten allererst ihr Recht. Es verschwindet jene optimistische Naturstimmung, welche in der Natur eitel Friede und Harmonie sah; es wird der Kulturenthusiasmus mit seiner Kraftentwickelung und seinem Fortschrittsglauben gebrochen; es wird die Lust am Räsonnement und an logischer Verkettung gründlich in das Gegenteil verkehrt. Das alles erfolgt in durchaus ursprünglicher Weise; auch wo alte Wahrheiten wieder aufleben, erhalten sie eine so neue Form, daß sie mit voller Frische wirken.

Aber man kann das alles vollauf anerkennen und sich doch am Punkt letzter Entscheidung in geradem Gegensatz zu SCHOPENHAUER wissen. Im Grunde gehört auch SCHOPENHAUER zur Romantik, in ihm vollzieht diese eine Wendung ins Negative und Pessimistische, aber sie bleibt dabei Romantik. Die Subjektivität ist hier der gegenständlichen Arbeit weit überlegen, so sehr, daß die ganze Philosophie einen unmittelbaren Ausdruck der Gemütslage und der Stimmung des Individuums bildet. SCHOPENHAUER giebt uns nicht sowohl den reinen und vollständigen Eindruck der Dinge, als ihren Widerschein in seinem stark erregten Gemüt; er stellt sie damit in eine scharfe, ja grelle Beleuchtung, die mit ihrer unbewußten Rhetorik packen muß und überzeugen kann. Hatte aber die ältere Romantik die Dinge mit verklärendem Wirken in die Höhe gehoben, so werden sie hier um so tiefer herabgedrückt.

Alle Romantik hat etwas Weichliches, sie widerstrebt mannhafter, erneuernder That. Eine solche Weichlichkeit ist auch bei SCHOPENHAUER unverkennbar. Er redet fortwährend vom Willen, thatsächlich kennt sein System keinen Willen, keine aktive Geistigkeit. Der Mensch ist hier nichts anderes als eine Zusammensetzung von glühender Sinnlichkeit und feiner, aber kraftloser Geistigkeit; was Wille heißt, ist in Wahrheit eine bloße Naturkraft. So giebt es hier keine innere positive Weiterbildung durch Erfahrung und That, kein Aufsteigen einer neuen Welt aus der Erschütterung und Vernichtung der alten. Alsdann aber giebt es auch keine Gegenwehr gegen das unermeßliche

Leid, das hier so ergreifend geschildert wird. So mag SCHOPENHAUERS Abschluß seiner eigenen Individualität und gewissen Zeitstimmungen entsprechen, das Ganze der Menschheit und zugleich die Philosophie kann er nicht befriedigen.

4. Die Lebensanschauungen des modernen Realismus.

Die Lebensanschauungen des Realismus sind bedeutsam namentlich als Ausdruck einer großen Wendung der menschlichen Arbeit. Hatten lange Jahrhunderte die Fragen der innern Bildung vorangestellt und ihr Streben vornehmlich einer Welt des Glaubens und des Gedankens zugewandt, so enthüllt nunmehr das unmittelbare Dasein unermeßliche Aufgaben, es zieht durch sie den Menschen immer fester an sich und glaubt ihm aus seinen Mitteln ein volles Glück bieten zu können. Die sichtbare Natur verdrängt die unsichtbare Geisteswelt, indem sie der Forschung ungeahnte Weiten und Zusammenhänge erschließt, uns ihre Kräfte in immer größerm Umfang nutzen lehrt und damit die Art unserer Arbeit durchgreifend verändert. Zugleich aber erwacht ein glühendes Verlangen nach einer neuen Ordnung des Zusammenlebens der Menschheit; lange schlummernde Kräfte werden jetzt erweckt, neue Ansprüche treten auf, das Leben und Glück dünkt einer ungemessenen Steigerung fähig. So erscheinen große Bewegungen politischer, nationaler, sozialer Art, sie verändern das Denken wie das Leben, sie lassen auch den nicht beim Alten, der ihrem Zuge widerstrebt.

Daß so starke Verschiebungen unserer Wirklichkeit auch in der Lebensanschauung einen Ausdruck erlangen, ist unvermeidlich; daß sie jene von sich aus ganz beherrschen wollen, leicht begreiflich. Schon solche Begründung der neuen Lebenssysteme in großen realen Wandlungen schützt sie vor geringschätziger Behandlung und summarischer Verwerfung. Sodann befördert ihre Eigentümlichkeit ein Wirken ins Weite. Es unterstützt sie nicht nur der enge Zusammenhang mit der Arbeit der Zeit, sie entfernen sich überhaupt weniger vom ersten Eindruck und scheinen auch dem praktischen Leben näher wie nutzbarer; es mag dünken, als ob nur ein Nebel alter Irrungen und eingewurzelter Vorurteile ihr volles Durchdringen hindere, als ob mit dem Wegfall dieses Nebels sich das ganze Leben zur Klarheit, Vollkraft und Glückseligkeit gestalten werde.

In Wahrheit liegt die Sache anders. Einem vollen Triumph der neuen Gedankenmassen widersteht ein ungleich mächtigerer Gegner:

es widersteht ihm die durch die gewaltige Arbeit der Geschichte, ihre Erfolge und Erfahrungen, ihre Sorgen und Schmerzen geweckte und vertiefte Innerlichkeit des Menschen. Diese Innerlichkeit ist durch die Jahrhunderte und Jahrtausende immer selbständiger geworden, immer mehr ist der Schwerpunkt des Daseins in sie verlegt. Nun kommen die realistischen Systeme und machen die Beziehungen zur Umgebung zur Hauptsache; sie möchten den Menschen von außen her bilden, ihm von außen her sein Glück bereiten; sie können die Zeit mit solchem Unternehmen ein gutes Stück Weges fortreißen. Aber doch nur ein Stück Weges. Denn schließlich muß der Widerstand der Innerlichkeit erwachen; wenn er aber erwacht und sie findet, daß jene Ziele ihr tiefstes Verlangen nicht befriedigen, vielmehr es unterdrücken möchten, so muß der Rückschlag um so stärker werden, und es wird sich mit unwiderstehlicher Kraft und Klarheit wieder die alte Wahrheit erweisen, daß dem Menschen nichts näher ist als seine Seele und nichts wichtiger als die Rettung seines geistigen Selbst. Vor dieser Wahrheit müssen alle Systeme des nackten Realismus trotz ihrer scheinbaren Festigkeit verwehen wie bloße Luftgebilde.

a. Der Positivismus. Comte.

Ein allumfassendes und gleichmäßig ausgeführtes System hat die realistische Bewegung unsers Jahrhunderts lediglich im Positivismus erzeugt. Unsere Betrachtung darf sich auf seinen Urheber und Hauptvertreter Comte (1798—1857) beschränken.

Den Kern des Positivismus bezeichnet sein Name: es ist die strenge Einschränkung alles Lebens und Thuns auf das „Positive“, d. h. auf das Gebiet der Beobachtung und Erfahrung, das unmittelbare Dasein in der Beleuchtung der Wissenschaft. Es ist aber in dieser Beleuchtung gar nichts anderes als ein großes Gewebe von Verhältnissen der Dinge, die Gesamtheit ihres Nebeneinander und Nacheinander; nur innerhalb dieses Kreises hat das Leben und Streben Wahrheit. Was ihn an hergebrachten Vorstellungen und Einrichtungen überschreitet, das muß als leere Illusion fallen; so im Wissen alle Behauptung über das Wesen und den Ursprung der Dinge, so im Handeln alle Richtung auf jenseitige Ziele und absolute Ideale. Diese Einschränkung bedeutet aber zugleich eine Zurückführung des Menschen auf seine wahre Stellung im All. Denn die Erfahrung überschreiten konnten wir nur, indem wir menschliche Gebilde in das All hineinspiegelten, es nach unseren Interessen gestalteten, uns als den Mittelpunkt der Wirklichkeit behandelten. Dieser Traum muß jetzt auf-

hören, wir müssen uns dem All unterordnen und wissen, daß sich nur in Verbindung mit der Umgebung eine wahrhafte Bethätigung unserer Kräfte und zugleich ein echtes Glück findet.

Solche Aufklärung über unsere Grenzen muß manche liebe Illusion zerstören. Aber innerhalb jener Schranken bleibt dem Menschen genug zu thun. Das Reich der Erfahrung ist kein wirres Durcheinander, sondern die endlosen Beziehungen der Dinge in ihrem Miteinander und ihrem Nacheinander unterliegen einer einfachen Gesetzlichkeit, d. h. sie sind gleichartig gestaltet, jeder einzelne Fall ist ein Ausdruck eines allgemeinen Geschehens. So gilt es diese Gesetze zu erkennen; alsdann kann sich innerhalb der Erfahrung unser Leben thätig und glücklich gestalten; es wird sich zeigen, daß alle wesentlichen Bedürfnisse unserer Natur sich hier befriedigen lassen.

Eine weitere Unterstützung und Anschaulichkeit gewinnt diese Überzeugung durch eine geschichtliche Betrachtung; wir erkennen in dem, was heute gewollt wird, den Abschluß einer langen Bewegung. Sehr allmählich hat sich die Menschheit vom Irrtum zur Wahrheit gefunden, ja es war der Irrtum eine unerläßliche Vorbereitung der Wahrheit. Als die Menschheit zuerst sich von den Sorgen um die physische Lebenserhaltung zu geistiger Bethätigung erhob und ein Gesamtbild der Wirklichkeit entwarf, da konnte sie gar nicht anders als menschliche Zustände in das All hineinsehen, die Dinge personifizieren. Das ist die Stufe des religiösen Glaubens, welcher das Weltall von menschenartigen Gottheiten beherrscht denkt und den Gewinn ihrer Gunst zum Hauptziel des Strebens macht. Der weitere Fortschritt der Kultur läßt die Gottheiten verblassen und setzt an ihre Stelle zunächst abstrakte Gebilde, Begriffe wie Vernunft, Natur, Naturzwecke, innere Kräfte u. s. w.; die gröbere Form des Anthropomorphismus ist hier überwunden, aber zunächst nur zu Gunsten einer feinern, im Grunde noch gefährlichern. Das ist die Epoche der Metaphysik, des Kampfes um Prinzipien. Endlich muß diese metaphysische Stufe, der Kultus abstrakter Begriffe, der positiven weichen, welche alle subjektive Deutung zu Gunsten einer genauen Schilderung entfernt, sich allein mit den Beziehungen der Dinge zu thun macht und auch das Handeln streng auf den dadurch abgesteckten Kreis einschränkt. Zur Leiterin des Lebens wird hier die Naturwissenschaft; sie beherrscht nicht nur unsere Begriffe, sondern mittels der Technik auch unsere Arbeit; die Aufgabe der Philosophie ist keine andere, als die Ergebnisse jener auf den allgemeinsten Ausdruck zu bringen, sie zu „systematisieren“; es wird sich damit zugleich auch die rechte Methode aller Forschung herausstellen. Das Wissen aber führt unmittelbar zum

Handeln. Denn die Einsicht in die Verkettung der Dinge läßt uns von einem Punkt zum andern blicken und die Folgen voraussehen; die Voraussicht aber ist der Hebel der Macht. So ist echtes Wissen Sehen um Vorauszusehen (voir pour prévoir), Theorie und Praxis bilden eine einzige Kette.

So ein Anstieg der weltgeschichtlichen Bewegung in drei Hauptabschnitten. Aber er erfolgt nicht unter großen Umwälzungen, sondern das Spätere ist schon in dem Frühern vorbereitet und wächst langsam aus ihm hervor; der jeweilige Gesamtstand bindet alle Einzelarbeit, so daß es nirgends plötzliche Vorstöße, kühne Sprünge giebt. Leibnizens Wort, daß die Gegenwart die Vergangenheit in sich trägt und mit der Zukunft schwanger ist, findet hier eine begeisterte Aufnahme. Auch Comte ist völlig davon durchdrungen, daß das Vermögen des Augenblickes eng begrenzt, daß aber auch seine Leistung zum Gesamtbau unentbehrlich ist. Solche Philosophie der Geschichte stellt an uns die Forderung, den Charakter unserer Zeit genau zu erfassen und danach unser Handeln einzurichten.

Es hat aber die Gegenwart die Aufgabe, die positivistische Bewegung, die in den letzten Jahrhunderten unablässig angewachsen ist, zu voller Bewußtheit und gleichmäßiger Durchbildung zu bringen. Dafür gilt es zunächst eine Austreibung aller Reste der älteren Auffassungen, aller abstrakten Begriffe und absoluten Theorien aus den Gebieten, die im wesentlichen der Wahrheit schon gewonnen sind; es gilt weiter ein Vordringen in bisher der rechten Erkenntnis noch verschlossene Reiche. Ein solches Reich ist vornehmlich das des gesellschaftlichen Lebens; dieser höchste und zugleich verwickeltste Teil unserer Erfahrung leistete bishe der wissenschaftlichen Forschung den hartnäckigsten Widerstand. So gilt es auch dahin die positive Betrachtung zu übertragen; was sich in der Natur als Ergebnis herausstellt, hier zu fruchtbarster Anwendung zu bringen.

Den Schlüssel zum rechten Verständnis der Gesellschaft bietet aber nach Comte der Begriff des Organismus, nicht in der alten künstlerischen Fassung des Griechentums, sondern in der neuen, die wir der exakten Naturforschung verdanken. Ein organischer Komplex besteht aus lauter einzelnen Elementen, aber diese bilden miteinander ein eng verschlungenes Gewebe und sind in Wohl und Wehe, in Thun und Lassen einander solidarisch verhaftet. Außerhalb dieses sozialen Gewebes bedeutet der Mensch gar nichts, und der Stand der Gesellschaft bestimmt die Art seines Lebens; bis in seine Wünsche und Träume hinein ist jeder abhängig von seiner Umgebung, dem sozialen „milieu“. Daraus empfängt das Handeln den Antrieb, das Befinden des Ganzen

zu heben, jeden Einzelnen an die seinen Kräften entsprechende Stelle zu bringen, allegesamt bei wachsender Differenzierung immer fester und inniger mit einander zu verbinden. Je mehr hier die rechte Organisation gewonnen wird, desto kräftiger werden sich die moralischen, die „altruistischen“ Triebe entfalten und dem Egoismus seine Schranken weisen. Ein wertvolles Hilfsmittel dazu bietet die auf der Grundlage exakter Naturerkenntnis errichtete Industrie mit ihrer Bewältigung der Naturkräfte und ihrer Teilung der Arbeit.

So winkt hier das große Ziel der Versöhnung aller Interessen, einer durchgängigen sozialen Harmonie. Sicherlich können wir es nicht in raschem Anlauf erstürmen, wir werden uns ihm bei dem langsamen Anwachsen unsers Vermögens nur Schritt für Schritt nähern können. Aber wir dürfen sicher darauf vertrauen, daß mehr und mehr Ordnung und Fortschritt Hand in Hand gehen werden, daß wie das Wohl der Gesamtheit, so auch das des Einzelnen unablässig zunehmen wird. In der Eintracht der Gesellschaft, der steten Verbesserung aller Verhältnisse, der wachsenden Herrschaft über die Natur wird sich die Menschheit zu immer staunenswerterer Größe erheben. Immer mehr wird sie zum Ziel der Gedanken, zum Hauptgegenstand der Verehrung. Aus dem Verhältnis zu ihr scheinen die Ideale neu zu erstehen, welche in der alten — religiösen und spekulativen — Form dahinsanken.

Die Gedankenarbeit des Positivismus bildet ohne Zweifel eine sehr respektable Leistung. Große geistige Bewegungen der Neuzeit sind hier zur Aussprache gelangt, und es ist aus ihnen ein mächtiges System gebildet, das an den beiden Ankern von Natur und Geschichte sicher befestigt scheint. Mit großer Energie ist innerhalb dieses Systems alles einfachen Begriffen unterworfen, alles — so scheint es wenigstens — gleichartig gestaltet, Wissen und Handeln in Eine Reihe gebracht. Bewegung und Ruhe scheinen hier im sicherm Gleichgewicht zu stehen; ein männliches Verlangen nach Wahrhaftigkeit, eine energische Unterordnung alles subjektiven Beliebens unter eine objektive Ordnung der Dinge durchdringt und beseelt die Arbeit. Das Ganze läßt sich als ein realistisches Gegenstück des Hegelschen Systems betrachten.

Aber an die Schranken des Realismus bleibt auch Comte gebunden; er muß scheitern am Problem des ganzen und innern Menschen, auf den er doch nicht verzichten will. Wie ihm das Leben nicht mehr sein kann als ein Entwickeln von Beziehungen zur Umgebung,

so müßte er konsequenterweise den Menschen in ein Aggregat einzelner Vorgänge auflösen und sein ganzes Dasein in nackte Thatsächlichkeit verwandeln. Er thut das keineswegs, er anerkennt eine Innerlichkeit, eine Überzeugung und Gesinnung, er verficht das Recht idealer Bedürfnisse, ja eines Verlangens nach Ewigkeit, aber er thut das alles im Widerspruch mit seinen eigenen Prinzipien; so kann es natürlich nicht zu kräftiger Entwickelung und Wirkung gelangen, sondern bleibt ein Anhang und Nebenergebnis anderer Vorgänge. Daß aber für Comte daraus keine Verwickelungen entstehen, wird nur möglich durch seinen starken Optimismus gegenüber dem innern Stande des Menschen; wird nur die Anregung geboten, so scheint sich ihm alles glatt und glücklich zum Guten zu gestalten; ein Systematisieren und ein Organisieren dünkt daher auch den schwersten inneren Problemen des Lebens gewachsen. Es fragt sich nur, ob diese Probleme in Wahrheit eine solche Behandlung vertragen, und ob nicht der ganze und innere Mensch über die hier gebotene Lösung hinausdrängt.

Jedenfalls hat Comte selbst sich auf die Dauer nicht dadurch befriedigt gefühlt, sondern in seinem spätern Leben die Schranken seines Systems durchbrochen und sich in wunderliche Bildungen verlaufen. Seine Anhänger pflegen diese letzte Phase als seine „subjektive“ Periode einfach beiseite zu schieben, aber gerade in der Wunderlichkeit bildet sie ein beredtes Zeugnis dafür, daß sich das menschliche Herz nicht so leicht beschwichtigen noch das metaphysische Verlangen so ganz unterdrücken läßt, als es dieses System meint.

b. Die moderne Entwickelungslehre.

Die moderne Entwickelungslehre ist vor allem eine naturwissenschaftliche Theorie. Aber ihre Stellung im heutigen Kulturleben verdankt sie zum guten Teil ihrer Erweiterung zu einer allgemeinen Welt- und Lebensanschauung; nur als solche kann sie uns hier beschäftigen.

Es ist aber bei der Entwickelungslehre, wie sie von Darwin ausgeht, philosophisch aber namentlich von Haeckel durchgeführt ist, zweierlei auseinanderzuhalten: die allgemeine Behauptung eines allmählichen streng kausalen Werdens der Organismen von einfachsten Formen her: die Descendenztheorie, und die nähere Angabe der Mittel und Wege jener Bewegung: die Selektionstheorie mit ihrem Kampf ums Dasein, ihrer Festhaltung der für diesen Kampf nützlichen Variationen, ihrer Gestaltung von Gebilden hoher Zweckmäßigkeit

ohne alle Zweckidee, lediglich durch die Ansammlung in der endlosen Zeit. Danach muß auch die Wirkung auf die Lebensanschauung wie die Beurteilung verschieden sein.

Die Descendenztheorie entspricht durchaus dem geschichtlichen Zuge unsers Jahrhunderts und der Tendenz seiner Forschung, das Sein vom Werden her zu durchleuchten. Diese Tendenz fand bisher einen starren Widerstand an dem unermeßlichen Reich der organischen Natur; anthropomorphe Vorstellungen und die Neigung zum Wunderbaren konnten sich immer auf dieses Gebiet zurückziehen und von hier eine wissenschaftliche Anschauung bedrohen. So muß es wie die Aufhebung eines schweren Druckes, wie eine geistige Befreiung wirken, wenn nunmehr auch dieses Gebiet der Arbeit der Wissenschaft erschlossen wird. Wer daran aus religiösen Interessen Anstoß nimmt, zeigt nur, daß er selbst nicht weiß, worauf es bei der Religion ankommt. Auch ist keine Besorgnis, daß mit dem unvermittelten Wunder alle Tiefe aus der Natur verschwinde.

Aber diese Unanfechtbarkeit hat die Entwickelungslehre nur unter der Bedingung strenger Einhaltung ihrer Grenzen. In der Naturwissenschaft konstatiert sie mehr eine Thatsache, als sie ihre Gründe ermittelt; nach der Seite der Weltanschauung aber läßt sie die letzte Deutung offen; hier muß sie andere Reihen von Thatsachen neben sich gelten lassen und erst mit ihnen zusammen ein abschließendes Ganze bilden wollen.

Eine schärfere Behauptung verficht und zu bestimmterer Entscheidung in Ja und Nein drängt die Selektionslehre. Zunächst erhebt sich hier ein durchaus charakteristisches Naturbild. Alle inneren Triebe und Zwecke sind aus der Natur entfernt, alle Gestaltung soll aus dem thatsächlichen Zusammensein und dem Zusammenstoß der Elemente erfolgen. Die ganze Natur verwandelt sich in einen harten und unerbittlichen Kampf, alle Wesen sind in ständiger Sorge und Arbeit, um die Mittel zum Leben zu finden und sich stets lauernder Angriffe zu erwehren. Nur was in diesem Kampfe nützt, kann als wertvoll gelten; nur durch seine Leistung für die Lebenserhaltung, nicht als Selbstzweck, kann sich etwas behaupten.

Das alles soll auch für den Menschen gelten, der mit seinem ganzen Wesen der Natur angehört, wenn er auch das höchste Glied der uns bekannten Natur bildet; das Seelenleben steht unter denselben Ordnungen wie die Natur. Es entwickelt sich hier ein Monismus, der allerdings nicht wie der Materialismus das Seelenleben als etwas Nachträgliches aus materiellen Vorgängen ableiten will, sondern es der ganzen Ausdehnung der Natur bis in die einfachsten Elemente

beilegt, der aber jenes Leben als eine bloße Begleitung der Natur und ihren Zielen dienstbar versteht, nicht als ein eigenes Reich mit neuen Aufgaben und Kräften. So wird auch unser Thun durch die Selbsterhaltung bewegt, so erfolgt der Anstieg der Kultur nicht durch innere Triebfedern, sondern durch den Kampf ums Dasein mit seiner Auslese des Tüchtigern, so wird auch hier das Nützliche zum Maßstab für alle Werte, und es kann sich was gut und schön heißt, nur durch seine Nützlichkeit behaupten. Solche Anerkennung des Nützlichen aber verheißt große Vorteile für die Lebensführung. Da das Nützliche verschieden sein wird nach den verschiedenen Lagen, so verschwindet alle Starrheit absoluter Werte und durch alle Zeit beharrender Größen, jedes ist zu beurteilen nach seinen eigenen Verhältnissen und Umgebungen, der Augenblick kann sich frei entfalten und seine Eigentümlichkeiten zeigen, das Leben gewinnt eine volle Frische und Elastizität. Zugleich wird hier jedes aufgerufen, sich zu erweisen und zu bewähren; nicht im trägen Besitz, sondern in der Leistung für den Kampf haben die Dinge ihren Wert zu zeigen. Dabei waltet die Überzeugung, daß wie in der Natur der Kampf so weit aufwärts geführt hat, auch im menschlichen Kreise das Wahre, Gute, Schöne immer weiter vordringt, die moralischen Mächte als die wahrhaft erhaltenden den bloßen Egoismus immer mehr bezwingen, mit immer kräftigerer Herausarbeitung des Geistes sich eine wachsende Herrschaft der Vernunft entwickelt. Wenn so alles harte Kämpfen und Ringen schließlich dem Siege der Vernunft dient, so kann sich eine unegoistische Freude an dem Leben des Ganzen entfalten und die Natur zum Gegenstand begeisterter Verehrung werden. Aus dem Realismus selbst scheint so ein festbegründeter Idealismus hervorzuwachsen.

Diese Welt- und Lebensanschauung hat zuerst die Zeit weit mit fortgerissen, vielleicht ist jetzt eher vor einer Unterschätzung zu warnen. Denn ohne Zweifel ist hier ein großer Kreis von Thatsächlichkeit allererst zusammengeschlossen und als Ganzes ins Bewußtsein gehoben. Die enge Verkettung des Menschen mit der Natur, das Schwergewicht der bloßen Thatsächlichkeit, die aufrüttelnde und forttreibende Macht des Kampfes, auch im menschlichen Kreise, der Aufstieg durch die Interessen, aber jenseit der Motive der Individuen, das und anderes bringt eine so bedeutsame Seite unserer Wirklichkeit zur vollen Geltung, daß jede Lebensanschauung damit wird rechnen müssen.

Eine andere Frage ist aber, ob dieser Kreis von Thatsächlichkeit unser ganzes Leben einnimmt und unser ganzes Streben beherrschen kann. Zu einem allumfassenden Lebenssystem erweitert sich diese Anschauung nur unter Idealisierung ihrer eigenen Größen und unter Ergänzung aus anderen Zusammenhängen. Wie könnte jenes Beisammensein gleichgiltiger, ja auf einen unablässigen Kampf angewiesener Einzelwesen, als welches sich hier die Natur darstellt, zum Gegenstande der Begeisterung und Verehrung werden, wenn sich nicht unvermerkt ein Übergang zur künstlerischen Naturanschauung der Renaissance mit ihrer Verbindung aller Mannigfaltigkeit zu einem lebendigen und schönen Ganzen vollzöge? Ein ähnlicher Optimismus erscheint auch gegenüber dem menschlichen Kreise. Aufwärtsführen kann hier der Kampf nur, wenn in ihm bloß ehrliche Waffen gebraucht werden, wenn der Wetteifer die besten Kräfte hervorlockt, wenn bei uns immer das Bessere siegt, nur das Tüchtige nützt und gefällt. Um aber das gegenüber der thatsächlichen Macht des Gewöhnlichen und Gemeinen im Menschenleben überhaupt und der immer stärkern Verschiebung des Kampfes von einer naiven zu einer raffinierten, alle List und Gewalt aufbietenden Art festzuhalten, dazu gehört ein starker Optimismus.

Auch könnte sich der Mensch selbst dann kaum glücklich fühlen, wenn der Fortschritt durch den Kampf außer allem Zweifel stünde. Denn für diesen Fortschritt wären die Einzelnen ein bloßes Mittel, der Weltprozeß benutzt sie und verwirft sie, rastlos werden sie weitergejagt vom Rade der Zeit, sie müssen arbeiten und sorgen, kämpfen und leiden, ohne je die unsägliche Mühe in einen innern Gewinn verwandeln zu können. Und giebt es denn überhaupt etwas, das bei diesem seelenlosen Prozeß gewinnt, verschlingt nicht schließlich alles eine ungeheure Leere?

Welche Ziele endlich lassen sich bei solcher Lage dem Handeln vorhalten? Die Konsequenz des Systems muß alles der natürlichen Selbsterhaltung unterordnen; die leitenden Persönlichkeiten aber wollen keineswegs verzichten auf eine Ablösung des Strebens von selbstischer Nützlichkeit, auf eine reine Freude am Schönen um des Schönen willen, auf eine Aufopferung für das Gute seines eigenen Wertes halber. Aber erscheint darin nicht ein Bekenntnis zu einer andern Weltanschauung und Wertschätzung, zeigt sich nicht wiederum die Persönlichkeit weiter als das System? Jene Philosophie des Kampfes ums Dasein kann sich diesem Dilemma nicht entziehen: wahrt sie streng ihre eigenen Prinzipien, so muß sie alle idealen Werte zerstören und das Leben als nichtig preisgeben; hält sie trotz alles

Widerspruches der nächsten Erfahrung fest an einer Vernunft des Ganzen und an idealen Werten, so hat sie eine andere Welt neben dem Reich bloßer Selbsterhaltung anerkannt und sieht sich damit vor völlig neuen Aufgaben.

c. Die Lebensanschauung der Sozialdemokratie.

Auch die sozialdemokratische Lehre interessiert uns hier nur als Lebensanschauung; in Wahrheit aber beruht ein gutes Stück ihrer Macht auf der scheinbar unlöslichen Verschmelzung besonderer wirtschaftlicher Probleme mit allgemeinen Überzeugungen vom menschlichen Dasein.

Der Zusammenhang zwischen diesen beiden Seiten wird hergestellt durch eine Überzeugung, welche sich von Adam Smith her im modernen Leben ausgebreitet hat, die Überzeugung, daß die Gestaltung der wirtschaftlichen Verhältnisse, die Art des Gewinns und der Verteilung der äußeren Güter über das Ganze des Lebens entscheidet, daß Vernunft oder Unvernunft unsers Daseins an der Lösung jener Aufgabe liegt. Erst hier erlangt diese Überzeugung ihre volle Bewußtheit und Eindringlichkeit, erst hier entwickelt sie die abstoßende Kraft eines Nein. Sie verkörpert sich wissenschaftlich zunächst in einer materialistischen Geschichtsphilosophie; einer solchen dünkt aller Inhalt und alle Bewegung der Geschichte ein bloßes Ergebnis des wirtschaftlichen Kampfes; selbst religiöse Bildungen wie das Christentum sind vornehmlich aus diesem Gesichtspunkt zu betrachten; nicht eine Sehnsucht nach spirituellen Gütern hat sie hervorgetrieben, sondern ein Verlangen der unterdrückten Massen nach einer bessern Lebensführung; die Ideen waren nur Werkzeuge oder Reflexe wirtschaftlicher Wandlungen. Eine solche Überzeugung muß dem Streben als allesbeherrschendes Hauptziel die Besserung der wirtschaftlichen Lage vorhalten und die Gestaltung des wirtschaftlichen Prozesses über die Gesamtart des Lebens entscheiden lassen.

An diesem Hauptpunkte aber erfolgt nun eine völlige Wendung gegen A. Smith, eine Wendung vom Optimismus zum Pessimismus in der Beurteilung der modernen Wirtschaftsordnung. Von der modernen Befreiung des Individuums und dem unbegrenzten Wetteifer um die äußeren Güter erwartete A. Smith eine gänzliche Bildung des gesellschaftlichen Lebens zur Vernunft, am Kampf sah er vornehmlich die Selbständigkeit und eigene Entscheidung des Individuums, an der Gesamtbewegung das unablässige und sichere Aufsteigen zu immer neuen Höhen. Auch in der nähern Gestaltung des wirtschaft-

lichen Lebens erschienen Voraussetzungen optimistischer Art; eine Gefährdung des Seelenlebens aber durch jene Verwandlung des Daseins in ein mechanisches Getriebe von Naturkräften ward keineswegs empfunden.

Wenn die sozialdemokratische Theorie an dieser Stelle einen völligen Umschlag vollzieht, so bietet den nächsten Anlaß dazu die thatsächliche Wandlung des wirtschaftlichen Prozesses im Laufe unsers Jahrhunderts. Seine alte Harmlosigkeit ist völlig verschwunden. Die Arbeit steht unter der Herrschaft der Maschine und der Massenproduktion, die Aufhebung der Entfernungen beschleunigt Wirkung wie Gegenwirkung und steigert dadurch gewaltig die Schärfe des Kampfes, das Werkzeug und mit ihm die Art der Arbeit ist in unablässiger Veränderung begriffen, zugleich haben sich riesenhafte Ansammlungen gebildet: alles das ergiebt unendliche Verwickelungen, als Mächte von unheimlicher Größe stehen jetzt die Gegensätze widereinander.

Aber so groß diese Verschiebungen sind, sie hätten nicht so stürmische Bewegungen hervorgerufen, wären sie nicht von Wandlungen innerer Art aufgenommen und weitergeführt. Das Subjekt ist stark gewachsen gegen A. Smith, und zwar das Subjekt des unmittelbaren Daseins, der empfindende und genießende Mensch. Indem dieses Subjekt die Erfahrungen auf sein Befinden bezieht und seinen Anteil an Glück und Lebensgenuß abmißt, indem dabei nicht einzelne begünstigte Klassen, sondern die große Masse zu Wort kommt, fühlt es sich durchaus unbefriedigt und sieht aus solcher Stimmung die bestehenden Verhältnisse in trübster Beleuchtung. Jetzt verweilt der Blick vorwiegend bei den Mißständen; was sich an Unerquicklichem findet, das wird bis in die äußerste Konsequenz verfolgt, und von den dunkelsten Zügen her das Bild des Ganzen entworfen; der Pessimismus entfaltet sich hier nicht minder energisch, als es der Optimismus bei A. Smith that.

In anderer Hinsicht wirkt zur Verschärfung der Probleme die Erhebung aller Fragen ins Prinzipielle und Universelle, wie das dem Zuge der gesamten Neuzeit entspricht, in unserm Jahrhundert aber namentlich durch Hegel eindringlich geworden ist. Dieser Denkweise fassen sich alle einzelnen Fragen in eine einzige große zusammen, die Ideen scheinen völlig abgelöst vom menschlichen Boden und wirken als freischwebende Potenzen, sie treiben mit eherner Notwendigkeit alle ihre Konsequenzen hervor und verfolgen ihren Weg, völlig unbekümmert um das Wohl und Wehe der Individuen. Gegen solche Mächte verschwindet gänzlich das Vermögen wie der gute Wille

einzelner Persönlichkeiten; auch giebt es hier keinerlei Vermittlungen und Abschwächungen, sondern was aufstrebt, das will sich gänzlich ausleben; wo Gegensätze zusammenstoßen, da müssen sie bis zur äußersten Vernichtung kämpfen. Als Hauptgegensätze erscheinen hier aber Kapital und Arbeit, das Kapital — vorwiegend als Geldkapital vorgestellt — mit unvermeidlicher Tendenz weiter und weiter zu wachsen und sich die Arbeit immer mehr sklavisch zu unterwerfen.

Die Erhebung der Arbeit zu siegreicher Stellung verheißt dagegen eine völlige Wendung zum Guten, eine neue Ordnung der Dinge. Sie wird aber mit Sicherheit eintreten, gemäß der die Bewegung der Geschichte beherrschenden Gegensätzlichkeit. Nach Marx war die „kapitalistische Phase“ die „erste Negation des individuellen, auf eigene Arbeit gegründeten Privateigentums“; nun wird diese Negation durch den innern Fortgang der Bewegung selbst negiert werden und aus Synthese von These und Antithese eine höhere Stufe hervorgehen.

Diese erwartete höhere Stufe wird aber mit ebenso liebevollem Optimismus behandelt wie der jetzige Stand mit düsterm Pessimismus. Die Einsetzung der Arbeit in ihr Recht und die Ordnung aller Verhältnisse vom Ganzen her, bei gleichem Interesse für alle Individuen, wird das volle Lebensglück und auch die Befriedigung aller idealen Bedürfnisse bringen. Die Gesellschaft erscheint jetzt als ein innerer Zusammenhang, von dem ethische Kräfte ausströmen; durch ihr Wachstum glaubt man die Freiheit der Einzelnen keineswegs gefährdet. Dabei erfolgt oft, namentlich bei Lassalle, eine Idealisierung der Volksmasse, eine Höherstellung des Menschen in einfacher Lebenslage. Rousseausche Stimmungen sind hier unverkennbar. Alles Böse kommt auf die schlechte Einrichtung der Gesellschaft, der Mensch ist im Grunde gut und unverderblich; gewähren wir allen die volle Entfaltung ihrer Kräfte, und es wird sich alles ins Gute wenden. Alsdann wird sich der Gesamtstand des Lebens erhöhen und bessern, glücklichere, „vollseitig entwickelte“ Menschen, eine höhere Form der Erziehung, des Familienlebens u. s. w. erzeugen, kurz die alte religiöse Hoffnung eines vollkommenen Reiches auf Erden ersteht hier mitten im Realismus unserer Zeit. Um so weniger bedarf man hier der Religion; sie pflegt als eine bloße Erfindung zu Gunsten der bevorzugten Klassen schroff abgelehnt zu werden, ganz im Stil der kümmerlichsten Art der Aufklärung.

Das Technische dieser Lehre zu erörtern, ist nicht unsere Sache. Die allgemeine Tendenz ist schon deswegen nicht so leicht zu nehmen, weil sie große reale Wandlungen der Arbeit, wenn auch in einseitiger Weise, zum Ausdruck bringt, und weil sie große Probleme aufwirft, die, einmal mit solcher Energie gestellt, nicht wieder einfach verschwinden können. Im besondern läßt sich das Verlangen nach mehr Verbreiterung des geistigen Lebens, nach mehr Teilnahme auch der Massen an seinen Gütern nicht so leicht abweisen; wer in dem Verlangen danach nicht einen idealen Zug erkennt, dem wird das Verständnis jener Bewegung stets verschlossen bleiben. Auch bildet unverkennbar in mancher Hinsicht diese Bewegung nur den Höhepunkt eines allgemeinen Strebens unsers Jahrhunderts. Die Macht des organisierten Ganzen gegenüber dem Einzelnen ist in ihm unablässig gewachsen, ein Stück Sozialismus fast in alle Lebensverhältnisse eingedrungen, das eigene Vermögen des Individuums ward durchgängig weit geringer angeschlagen als zur Zeit der Aufklärung, und über der Freiheit im Staat eine Freiheit gegenüber dem Staat meistens vergessen. Zugleich ist weitverbreitet ein Glaube an die Allmacht politischer oder sozialer Einrichtungen; fast jeder Parteimann lebt der Meinung, daß die strikte Durchführung seines Programms den Menschen in jeder Hinsicht tüchtig und glücklich machen werde. Ist es nun nicht ein Pharisäismus, der einen, besonders stark ausgeprägten Gestalt dieses Glaubens zum Vorwurf zu machen, was in etwas verblaßter Art fast alle bindet?

Aber alle derartigen Erwägungen können die Flachheit der hier gebotenen Lebensanschauung nicht vergessen machen. Nur wo eine innere Selbständigkeit des Menschen außer acht bleibt, wo man von bloßem — sei es sinnlichem, sei es geistigem — Genuß ein echtes Glück erwartet, und wie keine inneren Aufgaben so auch keine inneren Verwickelungen kennt, wo endlich ein fast blinder Optimismus gegen den moralischen Stand des Menschen waltet, kann man von jenen Vorschlägen das letzte Heil erwarten. Wie wenig das Ganze nach der Tiefe durchgebildet ist, zeigt die Thatsache, daß diese Lebensanschauung grundverschiedene Gedankenmassen enthält ohne irgend einen Versuch der Ausgleichung, z. B. eine Aufklärung sensualistischer und materialistischer Art, die Romantik eines Rousseau, die Dialektik eines Hegel; so einfach läßt sich das doch nicht zusammenschieben. Endlich aber ist unverkennbar, daß, so sehr jene Bewegung an der Spitze der Zeit zu marschieren glaubt, sie in den inneren Fragen hinter dem thatsächlichen Stande der Zeit zurückbleibt, daß sie der geistigen Situation der Gegenwart nicht mehr entspricht. Dem tiefern

Zuge der Zeit ist der Optimismus gründlich ausgetrieben, die Unvernunft des nächsten Daseins augenscheinlich geworden. Das versetzt die Menschheit in schwere Kämpfe und giebt den inneren Problemen eine zwingende Gewalt; sie drängen mehr und mehr die anderen Fragen in den Hintergrund, nehmen ihnen zum mindesten die Teilnahme des ganzen Menschen. Es gilt jetzt nach neuen Idealen zu ringen, um ein geistiges Selbst, eine Vernunft unsers Daseins zu kämpfen. Was bietet uns aber dafür die Lebensanschauung der Sozialdemokratie, was alle Lebensanschauungen des Realismus?

Ohne Zweifel haben diese Lebensanschauungen einen nicht geringen Wert. Sie rücken uns große Gruppen von Thatsachen vor die Augen, sie wirken mit sicherer Notwendigkeit zur Zerstörung eines abstrakten und optimistischen Idealismus, sie widerstehen aller weichlichen Romantik. Aber sie verfallen dem Fehler, die Hauptsache — den ganzen und innern Menschen — als Nebensache zu behandeln; daher können sie nicht zur letzten Tiefe geistigen Schaffens vordringen und von hier aus die Seele des Menschen mit neuem Leben erfüllen.

Schluſswort.

Wir stehen am Ende unsers langen Weges, aber durchaus nicht an einem fertigen Abschluß. Denn die schwankende und gärende Art der Gegenwart ist augenscheinlich; der Konflikt zwischen Arbeit und Stimmung, den unsere Einleitung schilderte, hat sich durch die historische Betrachtung nur noch vertieft. Die letzten großen Lebenssysteme waren die des Realismus mit seiner Hingebung an das unmittelbare Dasein, aber eine solche Hingebung stößt jetzt auf immer härteren Widerstand; es erhebt sich gegen sie das Subjekt und weist es von sich, zu einem bloßen Glied einer Gesamtordnung herabgesetzt zu werden und den Schwerpunkt seines Lebens aus der eigenen Innerlichkeit herausverlegt zu sehen, wie das jene Systeme bewußt oder unbewußt thun. Der Realismus richtet alles praktische Streben des Menschen auf die Gesellschaft, alles theoretische auf die Natur; jene soll seinen Lebens-, diese seinen Gedankenkreis bilden. Jetzt dagegen geht durch alle Kulturvölker, am meisten durch die Seelen der Jugend, eine starke Empfindung dessen, daß die bloße Arbeit an der Verbesserung des Gesellschaftsstandes nun und nimmer den ganzen Menschen erfüllen, und daß auch der glänzendste Fortschritt dort ihm kein inneres Glück gewähren kann; zugleich tritt klar vor Augen alles Unerquickliche des politischen Treibens: seine Leidenschaft und Unbill, sein Hangen am bloßen Augenblick wie die Unbeständigkeit seiner Erfolge, die Verflachung des Lebens und die Unterdrückung individueller Art durch Mechanismus und Schablone, der vergröbernde und vergiftende Einfluß des Parteiwesens. Wie viel davon übertrieben und ungerecht sein mag, deutlich genug bekundet alles, daß die aufstrebende Zeit nicht mehr im bloßen Staatsleben den Mittelpunkt ihrer Ideale findet. So wird sie neue Ziele suchen müssen, und sie thut es in Wahrheit.

Nicht geringer ist die Wandlung, die in der reinen Gedankenarbeit vorgeht. Hinter uns liegt die Zeit, wo die Natur das Ganze unserer Wirklichkeit zu bilden schien, wo alle Gebiete sich gemäß der

Naturwissenschaft gestalten sollten, wo auf den Trümmern des alten Glaubens sich ein neuer Glaube aus popularisierter Naturwissenschaft einrichten wollte. Die klägliche Leere dieses neuen Glaubens mußte gar bald zur allgemeinen Empfindung kommen; die Wissenschaft aber sehen wir jetzt weit mehr darauf bedacht, das Eigentümliche der geistigen Vorgänge und Gebiete deutlich herauszuarbeiten, ihren Unterschied von den Naturprozessen hervorzukehren. Das geschieht zunächst ohne alle Tendenz, in reiner Ermittelung des Thatbestandes, es erfolgt mehr an besonderen Vorwürfen als in prinzipieller Erörterung. Aber es drängt schließlich mit Notwendigkeit zu der großen Frage, was denn als Ganzes bedeute, das sich in so eigentümlichen Kräften und Gesetzen zu erkennen giebt, und wie dieses Ganze zum sinnlichen Dasein steht. Damit wird der Gedanke über dieses Dasein hinausgetrieben; Probleme, die schon erledigt schienen, erwachen von neuem; ein größeres Weltbild wird gesucht, um den ganzen Umkreis unsers Lebens aufzunehmen.

Die treibende Kraft aller solcher Bewegungen ist eine stärkere Entfaltung des Subjekts. Es kann sich aber nicht so entfalten, ohne zugleich die Unsicherheit seines eigenen Bestandes, die Unklarheit über den eigenen Inhalt zu empfinden; so verwandelt sich alsbald jenes Streben in ein Suchen des eigenen Wesens, in einen Kampf um die eigene Erhaltung. Ein solches Sichselbstsuchen des Subjekts ist es, was die moderne Kunst durchdringt und ihre Bestrebungen, bei allem Unreifen und Unerquicklichen, so bedeutsam und so zwingend macht. Wo aber ein Suchen, da ist auch Irren und Verirren; so ist nicht verwunderlich, daß in dem neuen Streben auch viel Sonderbares und Verkehrtes zur Oberfläche drängt, daß es in ihm zunächst wirr, ja wild durcheinandergeht. Namentlich liegt hier die unglückliche Wendung nahe, daß das Subjekt nicht in seiner Innerlichkeit eine neue Welt entdeckt und in ihr eine Substanz wie eine Norm findet, sondern daß es sich in seiner bloßen und leeren Empfindung als freischwebende Größe behandelt und zum Mittelpunkt der Wirklichkeit macht, zugleich aber das Leben in eine unablässige Selbstbespieglung und eitle Reflexion verwandelt, sich in wunderlicher Mischung von Sophistik und Romantik in der bloßen Stimmung zu einem weltüberlegenen Kraftgefühl aufbauscht, dem kein großer und kräftiger Lebensprozeß entspricht, das daher seine innere Hohlheit nur durch Phrasen verbergen kann. Das ist die Philosophie vom „Übermenschen“ u. s. w. Sie ist aus der Zeitlage vollauf begreiflich und findet darin auch eine Entschuldigung. Aber sie spiegelt nur eine flüchtige Stimmung, nicht die Substanz der Zeit. Gewiß bedarf unsere Zeit der Kraft, wie über-

haupt die Bedeutung der Kraft wohl außer Frage steht. Aber man muß die Kraft auch haben, nicht sie sich künstlich einreden. Der wirklich Kräftige pflegt ebenso wenig von der Kraft viel Worte zu machen, wie der Gesunde von der Gesundheit, der Ehrliche von der Ehrlichkeit.

Aber solche durchaus begreifliche Auswüchse sollten den Glauben an eine große Aufgabe der Zeit und an das Recht der Wendung zum Subjekt nicht erschüttern. Der ganze Verlauf der geschichtlichen Bewegung läßt sich in seinen großen Zügen betrachten als eine unablässige Verschiebung des Lebens aus dem Verhältnis zur Umgebung in die Innerlichkeit; mehr und mehr ist sie zu einer Innenwelt ausgebaut, mehr und mehr von hier aus unsere Wirklichkeit umgewandelt. Uns aber drängen auf diese Bahn, drängen zur Selbstbesinnung und Selbsterneuerung mit besonderer Stärke die Unfertigkeit unserer geistigen Lage, die großen Widersprüche unsers geschichtlichen Standes. Wir fühlen uns als Glieder der Neuzeit, ihr Streben nach einer unmittelbaren und universalen Lebensführung, nach einer Auseinandersetzung mit dem Ganzen der Welt, ist auch unser Streben; alles, was nicht eigenes Erlebnis ist und nicht dem ganzen Menschen dient, kann auch uns nicht befriedigen. Aber die Art, wie die letzten Jahrhunderte diese unanfechtbare Aufgabe behandelt haben, kann uns nach den Erfahrungen und Erschütterungen der Zeiten nicht mehr genügen. Die einzige völlig präzise Art der Durchführung bot die Aufklärung; aber daß sie das Leben in zu enge Bahnen lenkte, darüber besteht heute kein Zweifel mehr. So wenden wir uns mit besonderer Vorliebe zur Renaissance, um hier das Grundstreben der Neuzeit in ursprünglicher Frische zu erfassen. Aber in der Renaissance war neben solcher Ursprünglichkeit auch viel Ungeklärtheit, die sich unmöglich mit aufnehmen läßt; vor allem aber können wir uns ihr überschäumendes natürliches Kraft- und Lebensgefühl nicht so einfach aneignen. Wir haben nicht mehr jene optimistische Grundstimmung, die der Bund von Schönheit und Lebenskraft dort erzeugte; die Dunkelheiten des Lebens, die Schranken unsers geistigen Vermögens, die Konflikte in der eigenen Seele des Menschen wie im Zusammenleben der Menschheit, sie sind uns viel zu deutlich vor die Augen gerückt, als daß sie sich rasch und glatt erledigen ließen; die Stimmung ist stark verdüstert, die Lebensarbeit lastet auf uns mit weit größerer Schwere, die ungeheuren Widerstände drängen zu neuen Vertiefungen; so kann das Lebensbild der Renaissance unmöglich das unsrige sein, so gilt es die Grundidee der Neuzeit in eigener Weise anzugreifen und mit der Gesamterfahrung der Menschheit in

Einklang zu bringen. Welcher andere Angriffspunkt aber bietet sich bei solcher Aufgabe als das Subjekt mit seiner Innerlichkeit; hier gilt es die großen Weltprobleme aufzudecken, hier einen glücklichen Fortgang zu suchen.

Finden lassen aber wird sich ein solcher Fortgang nur, wenn sich die Lebensbewegung vertieft zu einem Kampf um die Seele, um eine geistige Selbsterhaltung, wenn sie damit einen ethischen Charakter gewinnt. Erreichen wir nicht einen Punkt, wo aus der Freiheit eine Notwendigkeit hervorbricht, wo durch Verneinung und Vernichtung dem Menschen ein neues Wesen und eine neue Welt aufsteigt, so ist alle Mühe verloren; auch das Streben unserer Zeit wird bei aller Aufregung nutzlos verflattern und verwehen, wenn es nicht zu diesem Punkt vordringt, eine große Wendung des Innern vollzieht und sie zugleich zur historischen Situation, zu den Notwendigkeiten der geschichtlichen Lage in engste Beziehung setzt. Es ist und bleibt der moralische Charakter, der über die Tiefe und Wahrheit des ganzen Lebens entscheidet. Im Lauf der Jahrtausende sind der Moral Gegner über Gegner erwachsen: Sophistik wie Romantik, bloße Naturkraft wie ästhetisches Selbstgefühl glaubten sich über sie wie etwas Minderwertiges, Philisterhaftes hoch erheben zu können. Aber was sie als Moral bekämpften, war ein bloßes Zerrbild ihrer eigenen Vorstellung; ein solches Karikiren läßt sich ja niemandem verwehren. Aber es ändert nichts an der Sache; die Sonne bleibt Sonne, mag sie der Beobachter noch so getrübten Auges anschauen. Darum also handelt es sich auch für unsere Zeit, ob sie die Zerrbilder abstreifen und den Weg zu jener Erneuerung finden wird. Bei der Eigentümlichkeit ihrer Lage kann sie ihn jedenfalls nur aus eigener Arbeit finden, nicht von einer andern Zeit gewiesen erhalten.

Ein solches Verlangen voller Ursprünglichkeit der eigenen Arbeit scheint der Geschichte alle Bedeutung für das Lebensproblem zu rauben. In Wahrheit thut es das keineswegs. Auch wer überzeugt ist, daß die Gestaltung unsers Lebens nicht aus der Geschichte wie ein Naturprodukt hervorwächst, sondern an erster Stelle eines Heraustretens aus allen Überlieferungen, eines Aufgebotes eigener Kraft und eigener Erfahrung bedarf, kann für die Durchführung dieses Strebens reichen Gewinn aus der Geschichte erwarten. — Nur den ersten Anblick mag die Arbeit der Jahrtausende verwirren, ein näheres Zusehen lehrt bald sich zurechtfinden. Aus der bunten Fülle traten einerseits gewisse Grundtypen hervor, die immer wiederkehren und die beharrenden Gegensätze der Lebensführung zeigen; andererseits erscheint ein in seinen Hauptzügen recht einfacher Fortgang

der Bewegung, ein Geschichtliches im engern Sinne; das Miteinander und Nacheinander zusammen giebt einen Einblick in die Ausdehnung, die Möglichkeiten und die Wandlungen des Geisteslebens; es giebt ihn um so anschaulicher, weil es uns die Antworten nicht in blassen Programmen, sondern in ausgeführten Lebenswerken vorhält und diese Lebenswerke in ihre Erfahrungen und Schicksale verfolgt.

Dann hat sich durch den ganzen Verlauf der Arbeit das Vermögen der Lebensanschauung bestätigt, in die innerste Werkstatt der geistigen Arbeit zu führen; wir gelangten hier an einen Punkt, der von den Verwickelungen der geschichtlichen Lage und den Schranken des geistigen Vermögens minder betroffen wurde; wir konnten hier in den letzten Intentionen auch da eine Wahrheit bleibender und fruchtbarer Art erkennen, wo die nähere Ausführung den Widerspruch herausforderte. Zu jenem Wahren aber können wir das eigene Streben in Beziehung setzen, es dadurch prüfen, klären, bereichern. Am meisten sind dabei einer unmittelbaren Wirkung fähig und namentlich für unsere im Suchen befindliche Zeit wertvoll die Lebensanschauungen der großen Wendepunkte; hier, im Zusammenbruch eines Alten und im Aufsteigen eines Neuen, gewinnt der Lebensprozeß die größte Ursprünglichkeit, hier am ehesten vermag er die geschichtlichen Voraussetzungen abzustreifen, hier am meisten gewinnt er einen ethischen Charakter großen Stils und wird bei höchster Freiheit zugleich ein Schaffen aus einer innern Notwendigkeit, ein Entfalten einer geistigen Wirklichkeit. So fanden wir es namentlich bei Plato, so in den Anfängen des Christentums, so bei Luther, so bei Kant. Bei ihnen erhellt deutlich, daß die Vernunft nicht von heute und gestern ist, sondern als eine bleibende Macht und Wahrheit durch die Geschichte geht. An ihnen kann sich das Streben der Zeiten zusammenfinden, durch die Verbindung mit ihnen auch die Gegenwart einen Zusammenhang mit der weltgeschichtlichen Arbeit gewinnen.

Personenregister.

Sachregister.

Druck von August Pries in Leipzig.


B82 .E86
Die Lebensanschauungen der grossen
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00158 4863